# 儒藏

国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

精華編一一六册上

經部四書類

# 儒藏

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

國家出版基金項目

教育部哲學社會科學研究重大課題攻關項目

「十一五」國家重點圖書出版規劃項目·重大工程出版規劃

國家社會科學基金重大項目

北京大學「九八五工程」重點項目

儒藏

# 《儒藏》精華編第一一六册

首席總編纂　季羡林
項目首席專家　湯一介
總編纂　湯一介　龐樸　孫欽善　安平秋（按年齡排序）
本册主編　陳静　李存山

# 《儒藏》精華編第一一六册

## 經部四書類

### 四書總義之屬

上册

四書蒙引（卷之一—卷之八）〔明〕蔡清……1

下册

四書蒙引（卷之九—卷之十五）〔明〕蔡清……733

# 《儒藏》精華編第一一六册

## 經部四書類

### 四書總義之屬

上册

四書蒙引（卷之一—卷之八）〔明〕蔡清 …… 1

# 目録

上册

校點説明……一
重刻《四書蒙引》序……一
蒙引初稿序……二
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之一……一
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之二……八五
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之三……一四六
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之四……二一四
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之五……三一五
學而第一……三一五
爲政第二……三三四
八佾第三……三五一
里仁第四……三七五
公冶長第五……三九一
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之六……四〇四
雍也第六……四〇四
述而第七……四二一
泰伯第八……四四四
子罕第九……四六六
鄉黨第十……四七九
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之七……四九六
先進第十一……四九六
顏淵第十二……五三〇
子路第十三……五六一
憲問第十四……五八八
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之八……六二〇
衛靈公第十五……六二〇
季氏第十六……六四五
陽貨第十七……六五九
微子第十八……六八七
子張第十九……六九九

堯曰第二十……七一三

下册

重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之九……七二一
孟子序……七二一
梁惠王章句上……七四五
梁惠王章句下……七八八
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十……八四三
公孫丑章句上……八四三
公孫丑章句下……九二七
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十一……九五七
滕文公章句上……九五七
滕文公章句下……一〇〇八
重刊蔡虚齊先生四書蒙引卷之十二……一〇三六
離婁章句上……一〇三六
離婁章句下……一〇九六
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十三……一一五八
萬章章句上……一一五八
萬章章句下……一一八七
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十四……一二一一
告子章句上……一二一一
告子章句下……一二四七
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十五……一二八六
盡心章句上……一二八六
盡心章句下……一三四六

# 四書蒙引

〔明〕蔡清 撰

李存山
高海波 校點
陳明

# 目録

## 上册

校點説明……一
重刻《四書蒙引》序……一
蒙引初稿序……二
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之一……一
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之二……八五
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之三……一四六
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之四……二一四
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之五……三一五
學而第一……三一五
爲政第二……三三四
八佾第三……三五一
里仁第四……三七五
公冶長第五……三九一
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之六……四〇四
雍也第六……四〇四
述而第七……四二一
泰伯第八……四四四
子罕第九……四六六
鄉黨第十……四七九
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之七……四九六
先進第十一……四九六
顔淵第十二……五三〇
子路第十三……五六一
憲問第十四……五八八
重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之八……六二〇
衛靈公第十五……六二〇
季氏第十六……六四五
陽貨第十七……六五九
微子第十八……六八七
子張第十九……六九九

堯曰第二十……七一三

下册

重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之九……七二一
孟子序……七二一
梁惠王章句上……七四五
梁惠王章句下……七八八
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十……八四三
公孫丑章句上……八四三
公孫丑章句下……九二七
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十一……九五七
滕文公章句上……九五七
滕文公章句下……一〇〇八
重刊蔡虚齊先生四書蒙引卷之十二……一〇三六
離婁章句上……一〇三六
離婁章句下……一〇九六
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十三……一一五八
萬章章句上……一一五八
萬章章句下……一一八七
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十四……一二一一
告子章句上……一二一一
告子章句下……一二四七
重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十五……一二八六
盡心章句上……一二八六
盡心章句下……一三四六

# 校點説明

蔡清（一四五三—一五〇九），字介夫，晉江（今福建泉州）人。明憲宗成化二十年（一四八四）登進士第，先後官禮部主事、吏部主事、南京文選郎中、江西提學副使。因不滿寧王朱宸濠驕恣，遂謝病歸。正德三年（一五〇八）復起南京國子監祭酒，甫聞命而卒於十二月二十三日（林俊《明中順大夫南京國子祭酒晉江虛齋蔡先生墓碑》）。明神宗萬曆年間追謚文莊，贈禮部右侍郎。（《明史·儒林傳》、《明儒學案》）

蔡清爲學，初主靜，後主虛，謂天下之理以虛而入，亦以虛而應，故自號「虛齋」。他推崇理學，篤守朱子之説，其《讀蜀阜存稿私記》有云：「宋理學大明，至朱子與陸子，俱祖孔孟，而其門户乃不盡同……陸學未盡符於大中至正之矩……此正統所以獨歸朱子，而陸氏所就，猶未免爲偏安之業也。」（《明儒學案》卷四十六）《明史·藝文志》著録蔡清的著作有：《周易蒙引》二十四卷、《四書蒙引》十五卷、《性理要解》二卷、《虛齋文集》五卷。

蔡清的《周易蒙引》，以發明朱子《周易本義》爲主，「蓋尊之亞於經也」，但與《本義》又多所異同，「不肯委曲附和」（《四庫全書總目》卷五）。《四書蒙引》亦有類似特點。本爲科舉而作，故體例和内容以闡釋朱子《四書章句集注》爲主，近似於講章；但「體味真切，闡發深至，實足羽翼傳注，不徒爲舉業準繩」。明清之際的學者刁包稱「朱注爲四書功臣，《蒙引》又朱注功臣」，陸元輔稱「説四書者不下百種，未有過於此者」。其爲學人所推重如此（參見《經義考》卷二五六、《四庫全書總目》卷三十六）。此書承明代前期「述朱」的學風，而在如理氣關係、天命之性與氣質之性等問題上又有與朱子相異之説。蔡清晚年「極重白沙（陳獻章），而以新

學小生自處」(《明儒學案》)。他的生年和卒年均比王陽明早約二十年,《明史·馬明衡傳》記載:「閩中學者率以蔡清爲宗,至明衡獨受業於王守仁。閩中有王氏學,自明衡始。」從《四書蒙引》亦可見,由明代前期的「此亦一述朱,彼亦一述朱」向明代中期的心學思潮轉變的一個趨勢。

據蔡清《題蒙引初稿序》,此書作於他中第之前,在赴京趕考將啓程時已收置於行囊,後因冗翻而遺落在家,至京檢覓不得,以爲在途中遺失,乃追憶復録,三年之後在家中得其舊稿,「參會前後所録,詞意重複者過半,又有前後異見,至一句而二三其説者,皆無暇删次也」。以後因晚輩後學求之頗切,蔡清乃稍加整理,「姑略會而次之,先剪去其最冗穢無謂者,其諸凡近似有理之言皆且存之,以俟他日温故之餘,得加汰削」,書名曰《蒙引初稿》,以明其非定説。

現傳《四書蒙引》最早的版本是明正德十五年李墀刻本,名爲《虚齋蔡先生四書蒙引初稿》,今天一閣藏其殘本十三卷。其次是嘉靖六年(一五二七)刻本,此爲林希元對李墀刻本加以訂正,「病其荒亂弗理也,取而更訂之;病其缺逸弗備也,取而補完之」,名爲《蔡虚齋先生四書蒙引》,今北京大學圖書館有藏,上海圖書館著録同名書爲萬曆本,沈津認爲是敖琨重刻林希元本(《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館中文善本書志》)。至萬曆十五年(一五八七)又有吴同春刻本,名爲《重刊蔡虚齋先生四書蒙引》,這是在林希元訂正本的基礎上又有補訂而重刊,今國家圖書館、上海圖書館等有藏。約萬曆十二至十六年間,蘇州朱文科刻李時成重訂《校訂虚齋舊續四書蒙引初稿》,今普林斯頓大學有藏。此外還有明刻本二種,一名「重刊增訂虚齋先生舊續四書蒙引」,山東省圖書館有藏;一與嘉靖六年刻本同名,北京大學圖書館、復旦大學圖書館等館有藏,爲揭嶺宋兆禴重訂;和刻本一種,日本寬永十三年(一六三六)刻《四書蒙引》林希元訂補本。

《四書蒙引》另有一刪節本。明嘉靖三十五年至萬曆二年的十九年間，武進人莊煦以其抄録本、塾師吴寓庵批點本與一部坊本參校刪節而輯成，名爲《新刊舉業精義四書蒙引》，仍爲十五卷，但内容已「刊削冗複，十去三四」，書末附有「别録」一卷，輯録了部分刪汰的《蒙引》條目及莊煦與其友王升商榷訂正之語。此刪節本收入《四庫全書》。清代只有光緒十八年（一八九二）晉江蔡群英刻本。

《四書蒙引》的兩種版本互有長短利弊。足本最能保留《蒙引初稿》的原貌，「繭絲牛毛，不足喻其細也」（《明儒學案》），然有冗複煩瑣之弊；刪節本既已把原書刪去十之三四，則較簡明而便於觀覽，但其刪削不僅是去其冗複，而且或有相異的兩説而存其一，「或指意稍違戾者全條削去」，這樣就有「妄意刪次，未必盡合作者（原意）」之弊（參見《四庫全書》本莊煦所作「題辭」和「凡例」）。權衡兩種版本的長短利弊，本次校點是把保留《四書蒙引》的原貌作爲優先考慮，故選擇足本爲底本。

比較嘉靖六年刻本（簡稱「嘉靖本」）與萬曆十五年刻本（簡稱「萬曆本」），發現此兩本雖然基本相同，但個别文字也互有正誤，而萬曆本之誤要少於嘉靖本，且萬曆本的文字比嘉靖本有所增補。因此，本次校點是以萬曆本爲底本，以嘉靖本爲校本，另以臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》本（簡稱「四庫本」）爲參校本。

校點者　李存山　高海波　陳　明

# 重刻《四書蒙引》序

夫聖人之道，至宋儒而大明；宋儒之學，至朱子而大備。《蒙引》固闡發朱子，折衷宋儒，以羽翼聖人之道者也。往説書者，家持其見，而人異其説。自我明統一聖真，説書一遵朱子，士非此無以應制。於是弘、正間諸宏儒儁士，日肆力研求，精心考索，以沉酣其旨趣。若虛齋先生，尤其炳炳者。是時家藏其書，而人服其訓，以故談理則精核有據，爲文亦典則可傳。嗚呼！先進之學術風猷一何盛也。邇年來，士務便捷，見閲是書者不謂其庸則笑其迂。其以了悟自負者曰：「經書亦糟粕、筌蹄耳，何有《蒙引》？」嗚呼！士未嘗餟其醇，而安可糟粕吾經也？筌非魚，舍筌未有得魚者；蹄非兔，舍蹄未有得兔者。是無怪今之學者談理、爲文兩無當也。直指毛公按東土，慨士之剽竊空踈，去古益遠，特檄鹺司刻《蒙引》以昕之。而余適以視學至，樂觀厥成。夫毛公固將以先進之學術風猷望諸士也。諸士其仍務便捷了悟，以糟粕、筌蹄視之耶，抑肆力研求，精心考索，思沉酣其旨趣耶？此古今學術所繫。若猶曰「庸也」「迂也」，不惟悖聖人之道，其去先進亦遠矣。是刻也鹺使甘君一驥總其事，而經歷戴相堯夙夜督工，其勞亦不可泯云。

萬曆丁亥季秋朔賜進士出身中憲大夫奉勑提督學校，山東提刑按察司副使，汝南吴同春書。

# 蒙引初稿序

國家以經術造士，其法正矣。第士之所以求於經者淺也，蓋不務深於理，❶而徒務辨於文。文雖工，術不正，而行與業隨之矣。舉子業之關世道也，有如此。清之始業是也，❷自謂頗知所用心者，故有三年不作課，而無三日不看書，間以其所窺見者語諸同儕，❸要亦未能脱時文氣味也，然已見訝爲迂遠而厭聽之矣。❹清乃隨時自筆之，❺以備遺忘。❻庚子歲赴會試，收寘行囊，既而冗中翻，❼自遺之。至京檢覓不得，❽意其失之途中矣。時方温故，遂復有録。更三閲歲，故録復得之家中，❾參會前後所録，詞意重複者過半，又有前後異見，至一句而二三其説者，皆未暇删次也。❿禄仕多年，故紙宛然，而比日後生輩知而求之特切。欲終棄置，則一得之見或有資於童蒙，欲俟删正，則温故之功又非旬時可辦。姑略會而次之，先剪去其最冗穢無謂者，⓫其諸凡近似有理之言皆且存之，以俟他日

❶「深」，四庫本作「實造」。
❷「也」下，四庫本有「承父師之教指」六字。
❸「者」，四庫本作「一二」。
❹「然」下，四庫本有「或」字。
❺「隨時自」，四庫本作「多」。
❻「遺忘」，四庫本作「切磋」，下又有「久之積成卷帙」六字。
❼「冗中翻」，四庫本作「因冗翻」。
❽「至」上，四庫本有「逮」字。
❾「録」下，四庫本有「乃」字。
❿「未」，四庫本作「無」。
⓫「剪」，四庫本作「塗」。

溫故之餘得加汰削，乃就有道而正焉。名曰《蒙引初稿》，明非定説也。四書及《易經》諸卷概有之，今已謄出《大學》《中庸》二部及乾坤二卦。張國信輩借抄，因道其故，以示之。❶

弘治甲子歲七月朔晉江蔡清書序。

❶「因道其故以示之」，四庫本作「因爲之道其故以引其端云」。

# 重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之一

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

「大學章句序」

讀此序，見得教法始於伏羲、神農、黄帝、堯、舜，備於三代，廢於周衰，傳於孔子、曾子，失其傳於孟子之後，而復得表章於程子，發明透徹於朱子。自三代而上，其教行於天下；自孔、曾而下，其法僅傳於天下而已。○原聖賢之所以著是書者，以是教法不行於天下，故爲是書以傳是法於後世也。夫法不行，則天下無善治；法不傳，則萬世終無善治矣。此聖賢之意將以爲萬世開太平者也。○聖賢之所以明道立教者無他，止是要人各自復其性而已。天下豈有性外之事？聖賢亦無性外之功。性即明德也，大學之法即修道之教也。

「大學」二字，有以道術言者，如「大學之道」之類；有以學術言者，如「入小學」、「入大學」之類；有以其書言者，如「《大學》之書」之類。大抵三者亦相須而有也。○此書所以名《大學》者，正以其所載皆大學之道也。原在《禮記》中，即用篇首「大學之道」之「大學」二字爲篇名，如《論語》「學而」、「爲政」之類。○「大學」二字，兼經傳言，「章句」者，經傳之章句也。本集注也，不曰「集注」而曰「章句」者，蓋《論》《孟》二書言者非一事，記

者非一時，皆更端之詞，其章句蓋自定。而《大學》與《中庸》，其言雖累千百，而意義相承，血脉貫通，元只是一篇文字。朱子則爲之區别其章句，今之「右經某章」、「右第某章」是也，言章則句在其中矣。○言「章句」亦謙辭也，如近時陳選公注《小學》亦只題曰「句讀」云。○《論》《孟》注曰「集注」者，亦謙辭也，述而不作之意也。或曰《論》《孟》多是集儒先之説，而《大學》《中庸》則一出於朱子之自爲説，故不曰「集注」而曰「章句」。然所引吕氏數説，亦未嘗不集諸儒先也。況《論》《孟》亦未嘗章章皆是集儒先者。可見其説亦未通，還是謙辭。○或又曰「章句」似指經傳言，未見其爲指注。然考之《大學序》，雖若無所據，及觀《中庸序》，分明以「章句」對「或問」言，安得謂非指注邪？蓋注之云云者，即所以章之句之也。不然則章句之指不白，故名其注曰「章句」耳。又朱子曰「《大學》一書，有正經，有章句，有或問」，則章句非注而何？

《大學章句序》，此五字當連串看，不必依吴氏謂某段序大學，又某段序章句也。如曰「詩傳序」，曰「書傳序」，曰「易傳序」，初非謂序《詩》《書》等了，又序其傳也。蓋雖作「章句序」，自須首及夫《大學》之書所由作矣。《詩》《書》等傳序皆然。○序者，序《大學》之章句所爲作也。使朱子不作章句，則亦無由有此序矣。益以見此五字當連串看，而「章句」二字亦當重看矣。○按此序作於淳熙己酉二月甲子，距所生紹興庚戌，是爲六十歲。《中庸》亦序是年之三月戊申，《年譜》注云：「二書之成久矣，不輟修改，至是以

穩愜於心，而始序之。」〇又按朱子於癸酉年二十四歲，始受學於延平李先生之門，其學始就平實，乃知向日從事於釋老之說皆非也。蓋是時方得《大學》而業之，所謂「亦幸私淑而與有聞焉」者也。〇又至庚申年七十一歲，易簀之前三日，尚修改《大學》「誠意」章，而其戊午年與廖德明帖云：「《大學》又修得一番，簡易平實，次第可以絕筆。」以此觀之，信乎「是書之成久矣，不輟修改，至是以穩愜於心，而始序之」耳。

此序，愚意作四大節看。「《大學》之書，古之大學所以教人之法也」，爲第一節。蓋此一句，乃此一序之大旨也。自「蓋自天降生民」至「非後世之所能及也」爲第二節，乃備言古者教人之法始末，而兼小學在其中。自「及周之衰」至「作爲傳義，以發其意」爲第三節，乃言《大學》之書所由作也。自「及孟子沒」至篇末爲第四節，則言章句之所由述也。各節皆有箇開合，其末兩節開合意，亦如《孟子》「一治一亂」章，每叙生民之害，而歸功於禹與周公、孔子，及己之所以辨楊、墨者，學者詳之。愚此說與東陽及新安之說不同，姑私記之於此，覽者其擇焉。〇按此序，東陽許氏分作三節看，似有未當者。蓋以篇首至「非後世之所能及也」爲第一節，則不知首一句之爲綱要，未當也。以「及周之衰」至「壞亂極矣」爲第二節，則是於孔子之經、曾子之傳處忽略看過了，且不知「壞亂極矣」此語正以起下文「天運循環」云云，是亦未當也。又以「天運循環」至篇末爲第三節，雖於程子之表章是書者知所發明，而於朱子之所爲作章

句以俟後之君子者，全欠提掇，是亦未見其有的然分曉處。蓋從上面便已截得不是了。吾輩更相與詳之。

「《大學》之書，古之大學所以教人之法也」

大學所以教人之法，即所謂「大學之道」也。○上「大學」字，指經傳；下「大學」字，指學校。「古」之一字，疑只是指三代也。或謂「聖人者先天而天弗違」，安知伏羲、神農、黄帝、堯、舜時，全不知有是教法耶？且《堯典》「克明峻德，以親九族；平章百姓，協和萬邦」，分明是明德、新民，修身、齊家、治國、平天下之序。堯以是自治，亦未必不以是教人，豈必皆至三代然後有是教法耶？曰：固然矣。但按此「大學」二字乃是對小學而言，惟三代之世方有小學、大學之别。若羲、農、黄帝、堯、舜之世，雖有此教法，而或未有如此之備也。故曰：此篇因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大，而内有以盡其節目之詳，此則所謂《大學》之書者然也。乃知此「古」字，指三代意居多，不必太泥，以爲兼羲、農、黄帝、堯、舜言。

「蓋自天降生民」

「生民」二字相帶連，如所謂「下民」、「烝民」是也。謂之「生民」者，即孟子所謂「天下之生久矣」，以其生生不絶也。所謂「生物」亦然。謂之「降」者，天在上，生民在下，故取「降」義也。此本之《書》所謂「天降下民」云。

「則既莫不與之以仁義禮智之性矣」

天與之，如何？曰：據人所得於天而言，則爲天與之矣。得天之元以爲仁，得天之亨以爲禮，得天之利以爲義，得天之

貞以爲智。吾之所有者，皆得之於天，不謂之天與而何？然元亨利貞，天之四德，一木火土金水之理也；仁義禮智，人之四德，亦一木火土金水之理也。正所謂「天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，理亦賦焉」。不然，人性何緣有是仁義禮智四德，懸空而來也？陳北溪謂「仁義禮智，即木火金水之神也」，神字精妙。❶○一説「既」，盡也。《春秋》曰：「日有食之，既。」此説未當，爲礙「莫不」字。看來「既」字只作「已」字解。黄氏洵饒亦曰：「既者，已然之詞。」○「蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性」者，天以五行造化人物，氣以成形，理亦賦焉，故木之理爲仁，火之理爲禮，金之理爲義，水之理爲智。惟無是人則已，既有是人，則必禀是五行之氣，方成箇人。既禀是五行之氣以爲人，則必具是五行之理，以爲人之性矣，此必然之理也。故曰：「天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。」○原來造化只是一氣，一氣分爲二，曰陰陽，而陰陽又各分爲二，則曰木火金水，而土寄居四者之中，合而謂之五行矣。蓋陽之初爲木，其理在人則爲仁；陽之盛爲火，其理在人則爲禮；陰之初爲金，於人則爲義；陰之極爲水，於人則爲智。土寄旺於四行爲信，信則止是仁義禮智之實然者也。蓋天人一理也，此即所謂「天命之謂性」也。不然，人何緣有是仁義禮智之性邪？故曰：「蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。」性、情實非兩物，《大學》言性，而情

❶「精妙」上，四庫本有「極是」二字。

在其中矣。○或問：陽之初爲木，其盛爲火，陰之初爲金，其極爲水，然則先儒所謂「禮者仁之著，智者義之藏」，其即此義邪？曰：然。蓋仁之惻隱，方自内出，而禮之恭敬，則已盡發於外。此可見陽之健，而爲造化之出機也。義之羞惡，方自外入，而智之是非，則已全伏於中。此可見陰之順，而爲造化之入機也。此健順所以統乎五常也。○五行之理，無所不貫。天之五氣，地之五方，人之五性，與凡物之五臟、五聲、五色、五臭、五味，無不恰恰相當者。信乎，天地人物一氣也！

「仁義禮智四字之義」

今之説者解「仁」字，則述朱子曰「心之德，愛之理」，解「義」字，則曰「心之制，事之宜」，固亦然矣。至於「禮」字，則述朱子解「禮之用」章曰「天理之節文，人事之儀則」，此解似於「性」字上爲未切也。且朱子解《孟子》首章「仁」字，則先心之德，而後愛之理；解《論語》第二章「仁」字，則先愛之理而後心之德。各有攸當，不容毫髮苟且混淆也。而可以此「禮」字注，遂爲諸書「禮」字之通解乎？如「克己復禮」之「禮」字，則解義又别矣。然以「天理之節文，人事之儀則」二句解此一「禮」字，猶未甚悖也。以其於天理、人事，已該得盡，且亦未嘗混乎「仁」、「義」與「智」也。若夫「智」字，雲峯胡氏乃自謂取朱子之意以補之曰：「智則心之神明，所以妙衆理而宰萬物者也。」此則分明是「明德」之義矣，豈可只用以解「智」字，而與「仁」、「義」、「禮」相爲列看乎？○至於番昜沈氏解「智」字之義，則曰「涵

天理動静之機，具人事是非之鑑」，是亦用朱子解「禮」字之意而撰出此詞，其解義亦似過於闊大，終不可以與「仁」、「義」、「禮」對看也。蓋此「智」字，是偏言之「智」，「仁」字亦是偏言者，不應解得太重也。○按孟子曰：「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。」周子曰：「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。」此雖皆是因情以著性，即用以明體，然「仁義禮智」四字却排列看得。可見聖賢之見自真，非如後世一二儒者搜索於文字之末，自附以胸臆之見者所能到也。今此四字，朱子既無明訓可述，學者又不可妄爲之説，則只當以孟子、周子之説爲據。蓋仁即是惻隱之理之具於心者也，義是羞惡之理之具於心者也，禮、智倣此。○按朱子自有説云：「仁者，温和慈愛之理；義者，斷制裁割之理；禮者，恭敬樽節之理；智者，分别是非之理。四者人之性也。」此説載在《大全》中，最爲精當，前此偶忘却，今當據之以爲定論。○四性不言信者，仁義禮智之實處即信也。使仁而不實，則仁非其仁；義而不實，則義非其義；禮、智亦然。《中庸》論智仁勇，而必曰「所以行之者一也」，亦是此理。

「然其氣質之稟或不能齊」止「而全之也」

新安陳氏謂：「氣有清濁，質有粹駁。清者能知，而濁者不能知；粹者能全，而駁者不能全。」然愚以爲，氣之清者，質亦多粹；氣之濁者，質亦多駁。故知之至者，行亦至。知且不能，况於行乎？此清濁粹駁之説，又當貫而一之也。故本序亦以知而全之爲文。而下文亦曰「聰明睿

智，能盡其性」云云。蓋聰明睿智，則自能盡其性矣。《中庸》「道其不行矣夫」，《章句》曰「由不明，故不行」，可見知行二者之元自相須也。○天地間事物，各以類聚。故清者多粹，濁者多駁，智者往往多賢，愚者亦往往多不肖。故氣質合着爲是，但當以清濁歸之氣，粹駁歸之質，此則自不容混也。○世固亦有能知而不能行者，則是氣雖清而質不粹，亦有力行工夫至，而知上少欠者，則是質亦粹而氣不甚清。如《中庸》言道之不行、不明，皆以智愚、賢不肖分説，亦可見矣。但其下然爲二項也。○清者能知，濁者不能知，粹者能全，駁者不能全，此序文之旨也。即注云「由不明，故不行」，尤可明其非介《中庸》曰：「道之不行也，智者過，愚者不及；道之不明也，賢者過，不肖者不及。」則以知屬賢不肖，行屬智愚，與此不同，何也？蓋此處是正論，《中庸》是互換論之，以見其得此失彼之意。況其注云：「智者知之過，愚者不及知；賢者行之過，不肖者不及行。」亦何嘗以知屬賢不肖，行屬智愚哉？但知之過者，既以爲不足行；不及知者，又不知所以行。是全廢却行了，此道之所以不行。行之過者，既以爲不足知；不及行者，又不求所以知。是全廢却知了，此道之所以不明。意各有當也。○性與氣質，一時齊有。氣質，所以載是性者也，故能爲性之明晦通塞。○凡單言氣，自該得質，如云「氣稟清明，無物欲之累」是也。單言質，亦兼得氣，如云「聰明睿智，生知之質」是也。此云「氣質」，則兼舉而並言之。氣陽而質陰也，氣載於質，而理寓於氣也。

○質如火炭，氣如炭之熱處；質如土，氣如土之溫冷處。此只言氣質之禀不齊，而物欲之蔽在其中矣。若氣禀清明，則自無物欲之累也。○按先儒謂「耳目之精明爲魄，口鼻之嘘吸爲魂」，此説固有自來，但或者就欲以此分屬氣質，則泥矣。蓋此處不容以分屬，如云「魂游魄降，散而爲變」，亦不可專以魄屬耳目，魂屬口鼻也。要之，耳目口鼻之類，皆有魄有魂。耳目口鼻之體，魄也，質也。耳目之聰明，口鼻之呼吸，魂也，氣也。故《大傳》只曰「魂游爲變」。魂既游，則魄自降矣。若以魂魄分屬，則又自有當分屬處。○西山真氏曰：「性之不能離乎氣，猶水之不能離乎土也。性惟不離乎氣，而氣汩之，則不能不惡矣。水惟不離乎土，而土汩之，則不能不濁矣。然清者其先，而濁者其後也；善者其先，而惡者其後也。先善者，本然之性也；後惡者，形而後有也。故所謂善者，超然於降衷之初。而所謂惡者，雜出於已形之後。其非相對而並出也，昭昭矣。」愚謂真氏此説，蓋以中張子形而後有氣質之性之説。竊疑天地之性，究竟亦只是陰陽五行之理耳。陰陽五行之理，即便有清濁厚薄矣。故先儒「先有理而後有氣」之説，愚終不能釋然也。○真氏以水喻性，以土喻氣，是也。然水固亦有清濁之不同，而無關於後來之土滓者。且水所從來，亦係土氣也。理安得獨虛空爲一物乎？此疑尚未能解。○金之氣盛，而木之氣衰，大概爲人剛果處多於溫柔；木之氣盛，而金之氣衰，大概爲人溫柔處多於剛果。推此類求之，氣禀之説可得矣。○以理對

氣質而言，則氣質實而理虛；以氣對質而言，則質實而氣虛。虛者常托乎實者。蓋理與氣質，元不相離；而氣之與質，尤不相離。氣質者，理之所合；而質者，又氣之所凝也。

「一有聰明睿智能盡其性者出於其間」

氣極其清，質極其粹者也。於天下之理無所不聞曰聰，無所不見曰明，無所不通曰睿，無所不灼曰智。通者，入於微之謂也。○聰、明均主心言。入乎耳而無不通於心，是之謂聰；入乎目而無不通於心，是之謂明。蓋聰雖以耳，而所以聽者心也；視雖以目，而所以視者心也。朱子曰：「睿只訓通。對智而言，智是體，睿是深通處。」聰明屬耳目，睿智全以心言。○許氏曰：「『禮智』之『智』，性之名。『睿智』之『智』，質之稱。」愚謂「聰明睿智」字，與上文「知其性」相應；「能盡其性」字，與上文「全之也」相應。則「睿智」之「智」，與「禮智」之「智」似不同矣。但朱子嘗曰：「只是一箇智，通上下而言。睿智是擴充得較大。」蓋智者人之所同，睿智者聖人之所獨也。○「能盡其性」之「盡」字，依吴氏程説當爲上聲。然《中庸》「惟天下至誠，爲能盡其性」，其理正與此同。而朱子不注上聲，則知作去聲讀，本自無害，何必獨爲異也。○聰明睿智，則於性之所有，無所不知。能盡其性，則全之不假言矣。此所謂「生知安行」也，所謂「明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義」也。

「天必命之以爲億兆之君師」

○天必命之者，據其理勢之必然而云也。

○君師只是一人，以其身都治教之責，故

兼稱君師。如云守令，民之師帥也，亦只是一箇人。以其教化所自出而言曰師，自其統率之而言則曰帥。新安陳氏曰：「三代以前，聖賢之君，君、師之責兼盡。三代以後，君道有略得之者，而師道則絶無矣。」

「使之治而教之」

不曰「使之教之」，而曰「使之治而教之」者，君、師之道一也。然不曰「教而治之」，而必先之以「治」者，蓋不先有以治之，則教無由施也。程子曰：「天之生民，必有出類之才起而君長之，治之而争奪息，道之而生養遂，教之而倫理明。」亦以教次治也。○此序「治」、「教」二字，就在上者言；「復性」二字，就在下者言，❶皆緊要字也。○「蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣」，是人皆有是明德也。「然其氣質之禀或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也」，即所謂氣禀所拘，物欲所蔽，則有時而昏者也。「一有聰明睿智能盡其性者出於其間」，是聖人能自明其明德，而止於至善者，新民之本也。「則天必命之以爲億兆之君師，使之治而教之以復其性」者，所謂「明明德於天下」，新民之事也，無他物也。《泰誓》曰：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈。」則分明是「天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性」者矣。又曰：「亶聰明作元后，元后作民父母。」則又分明是「民生氣禀不齊，不能皆有以知其性之所有而全之，一有聰明睿智、能盡其性者出於其間，則天必命之以爲億兆

❶「言」，原脱，今據四庫本補。

之君師，使之治而教之以復其性」者也。又《西銘》云：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」此亦即《泰誓》所謂「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」者也。其曰「大君者，吾父母宗子」，亦即《泰誓》所謂「亶聰明作元后，元后作民父母」者也。蓋萬古只是這箇道理，聖賢者自能見得，其言未必皆有祖述也。惟其見得此理分明，故大有擔當。

「伏羲、神農、黃帝、堯、舜」

號曰伏羲者，以能馴伏犧牲，教人肉食也。曰神農者，以能知五穀之可養人，而教民樹藝也。曰黃帝者，黃，土色，以其有土德之瑞，故稱焉；帝者，主宰天下之稱也。以上三帝皆是號，非謚也，亦非名也。

《謚法》「翼善傳聖曰堯，仁聖盛明曰舜」，此不足憑。據《書》四岳薦舜於堯云「有鰥在下曰虞舜」，則舜乃其名也。○又《書傳》曰「堯，唐帝名」，則少微鑑以爲謚者非矣。況《謚法》作於周，而夏商之君猶皆以名號稱，或以甲子爲號，安得謂堯舜便是謚？況舜方側微無恙日，如何便已稱謚乎？○今世所傳《謚法》，出於司馬遷，多不足信。如《論語》所引「錫民爵位曰文」之説，於理最遠。與夫「勤學好問爲文」者，蓋只是司馬遷取諸《論語》二章之言而附會之，決非周公之舊也。使朱子若得再修改《集注》，意此皆在所删矣。○禹亦名也，故《書》載舜曰「來禹」云。○《論語》注曰「履，蓋湯名」，則「湯」其號也。伊尹曰「唯尹躬暨湯，咸有一

德」，殆非名其君也。

「繼天立極」

繼天者，後天而奉天時也。天既與人以性，而不能使之各復其性。聖人則繼而教之，使復其性，所謂「贊天地之化育」也，所謂「聖人成能」也。〇立極者，《中庸》所謂「修身則道立」，所謂「經綸天下之大經」，《孟子》所謂「聖人，人倫之至也」。此且就聖人一身上説。惟其能自盡其性，故可以教人，而使人人皆有以復其性，所謂「本之人君，躬行心得之餘」者也。此三代以上所以君師之道合而爲一也。

「司徒之職、典樂之官」

按司徒之職、典樂之官乃堯舜時事，而上文兼引伏羲、神農、黄帝者，蓋自伏羲以來，便有君師之道，如畫八卦之文，制婚娶之禮，與夫垂衣裳、立制度之類，則教之來久矣，故并言之。況時有龍官、雲師之屬，則教民之職固有所主矣。〇雲峯胡氏曰：「司徒之職，統教百姓。典樂之官，專教胄子。」胄子，謂天子之元子，以至公卿大夫之適子也。不及元士之子，出《書傳》「胄子不及元士」，蓋唐虞之制也。《大學序》兼元士之適子言，主三代之制也。〇《舜典》：「帝曰：契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬。」是司徒之職統教百姓也。又「帝曰：夔，命汝典樂，教胄子，直而温，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和。」是典樂之官專教胄子也。〇統教百姓，教以五倫；專教胄子，加之以樂。〇五倫不但以教百姓，其教胄子，

亦以是爲先務，然必加之以樂者，何也？朱子謂：「古者教法，禮、樂、射、御、書、數，不可闕一，就中樂之教尤親切。蓋是教人朝夕從事於此，拘束得心長在這上面。蓋爲樂有節奏，學他底急也不得，慢也不得，久之都換了他性情。」此説最盡。蓋胄子他日皆將有天下國家之責者，視諸凡民不同，故聖人又專官以教之樂。○古人所以教胄子以樂者，蓋以其聲律之和，舞蹈之節，有以蕩滌邪穢，流通精神，養其中和之德，而救其氣質之偏者也。故古人重之。後世此意泯然矣，宜人才之不如古也。或謂按《書傳》樂能「斟酌飽滿」，要兼此意説方是。然按經文下面「直而温，寬而栗」云云，本無斟酌飽滿意也。《禮》「士無故不去琴瑟」，可見古人重樂。堯舜時，唯胄子教以樂。至三代時，則小學之教皆用樂矣。故曰三代之隆，其法寖備。○司徒之職、典樂之官，曰職曰官，互文也，猶《中庸》云「郊社之禮，禘嘗之義」。司徒之職，典樂之官，大抵皆兼小學、大學道理。考之經典，有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠，則小學、大學之分，已肇於此時矣。故李泰伯《袁州學記》云：「四代之學，考諸經可見。」四代，謂虞、夏、商、周也。○新安陳氏謂：「此時教已立，而教之法未備，學之名未聞。」夫有教則有學，何謂學之名未聞？若謂小學、大學之名未聞，則或可也。然按有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠，上下之别，蓋亦大小之意矣。○雖曰當其時尚未有許多大小之節，然以理言之，教人之序必先自其小者近者，而後及其大者遠者。聖人教人，因

才而篤，必不只傳以近小，而不教以遠大也。故知當時之教，亦必兼有小學、大學道理在其中。〇司徒本掌邦教，不曰司教，不曰司士，而曰司徒者，《周禮注》云：「教官之職，大而德行則教之，小而徒役則司之。」司至於徒，則教官所司皆舉矣。故其中有云「大役則帥民徒而至，治其政令，既役則受州里之役要」。〇「所由設也」，由，欲復民之性也。此「復」字，指在上之人言。〇聖人繼天立極，主教於上，而設司徒之職、典樂之官，以掌教於下，其人存則其政舉矣。〇「伏羲、神農、黄帝、堯、舜，繼天立極」者，即上文所謂「聰明睿智、能盡其性」者也。「司徒之職、典樂之官所由設也」，即上文所謂「治而教之，以復其性」者也。前論其理，此實以事。〇「蓋自天降生民」至「典樂之官所由設也」，此即《中庸》所謂天命之性，❶率性之道，修道之教也。宇宙間只有此三者而已，無他物也，外此則異端矣。

「三代之隆」

此句與下文「及周之衰」相應。

「其法寖備」

寖備者，漸次而備也。見得夏商時猶有未備者，直至「周監於二代，郁郁乎文哉」，然後爲備。如下文所云「大小之節」，其詳如許，夏商安得有之？且如五禮六樂，載於《周禮》者，則夏商禮樂皆在焉，豈非至周始備耶？

「王宫國都以及閭巷，莫不有學」

大抵王宫國都皆有小學，閭巷惟有小學，

❶「即」，原作「節」，今據嘉靖本改。

無大學。或說王宮國都止有大學。必如其說，則王公至卿大夫子弟，當入小學之時，便當出就閭巷間乎？抑或躐等而爲大學之事乎？若謂閭巷間亦有大學，則古者大國不過百里，雖使民間俊秀裹糧就學，亦未爲甚遠涉也，且安知先王無以處之乎？況民間俊秀自無幾，安得立許多大學乎？天下無理外之事，此當以理酌之。秦火之後，諸儒之說，未可盡信也。〇一說民間當亦有大學，庠、序、校是也。《孟子集注》以庠、序、校爲鄉學者，以其不在國都也。班固《食貨志》云云，「其有秀異者，移鄉學于庠序；庠序之異者，于天子學于大學」。既曰「移鄉學于庠序」，則有大小之別矣。可見民間亦有大學也。班氏此說雖云述古，大抵多附會，不可盡信。〇愚按《孟子注》，庠、序、校皆鄉學名，惟學爲國學，則是庠、序、校皆爲小學，國學則大學，而惟庶民之俊秀得與焉者也。然則王宮國都宜有小學，而閭巷不宜有大學矣。何也？古者家有塾，謂民間也，則天子諸侯之家，乃容無小學乎？庶民惟俊秀者，年十五方得入大學，不得人人與也。既不得人人與，則是獨舉而進之於大學。大學宜非閭巷在在有者矣。況與公卿大夫元士之適子同學，何得謂大學不在國都乎？〇古者庶民子弟自八歲入小學，至十四歲，於其爲人子、爲人弟、爲人少者之行，凡百做人之事，學之亦略備矣。故曰「庠、序、學、校皆所以明人倫也，人倫明於上，小民親於下」。惟俊秀者乃進，而教之以盡心知性之學，經國濟世之道。〇東陽許氏據注疏，言「閭里以上，凡州

黨族遂縣鄙皆有學，但閭里之塾爲小學，餘皆大學」。其説蓋以二十五家同一塾，則舉境内皆有塾矣。既就塾而學，猶未是小學，而外此别有小學乎？故謂此外皆大學，各隨其遠近所在而入焉，以其不在國都，故均謂之鄉學也。然愚謂古者封建之制，不似今日一統之廣漠，故今制須逐府州縣各有大學也。當時始封大國，要不過一二百里，勢不容有許多大學。故愚謂秦火後諸儒之言，不可盡信也。

《文獻通考》「郡國鄉黨之學」條云：「《學記》：『古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。』」注：「術，當爲遂。古者仕焉而已者，歸教於閭里，朝夕坐於門。」又注：「古者合二十五家而爲之門。」《爾雅》曰：「門側之堂謂之塾。」〇又《尚書大傳》：「大夫七十而致仕，老其鄉里，大夫爲父師，士爲少師。」

長樂陳氏曰：「夫諸侯之學，小學在内，大學在外。故《王制》：『小學在公宫南之左，大學在郊。』以其選士，由内以升於外，然後達於京故也。天子之學，小學居外，大學居内。故《文王世子》言：『凡語于郊，然後於成均取爵於上尊。』以其選士，由外以升於内，然後達于朝故也。」「語于郊」，本注云：「論辨學士才能於郊學之中也。」〇班固《食貨志》曰「五家爲鄰，五鄰爲里，四里爲族，五族爲黨，五黨爲州，五州爲鄉，萬二千五百户也」云云。「八歲入小學，學六甲五方書計之事，始知室家長幼之節。十五入大學，學先聖禮樂而知朝廷君臣之禮。其有秀異者，移鄉學于庠序；庠序之異者，于天子學

于大學，命曰進士。行同能偶則別之射，然後爵命焉。孟春之月，群居者將散，行人振木鐸以狥于路，以採詩獻之，太師比其音律以聞于天子，故曰王者不窺牖户而知天下。此先王制土處民，富而教之之大略也。」○有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠。夏時養國老於東序，養庶老於西序。殷人養國老於右學，養庶老於左學。周人養國老於東膠，養庶老於虞庠。觀四代之學，皆以老爲重如此，則人於群居長幼之際，信不可輕也。

王宮有學，王都亦有學乎？王都，即王者之國都也。國都有學，公宮亦有學乎？曰：王宮有學，公宮可知矣。○王宮，王朝之内也；國都，諸侯所都之地。《戴記·保傅》篇注云：「大學在王宮之東。」朱子蓋本於此。《周禮》：「五比爲閭。」比，二十五家也。里門曰閭，直曰街，曲而小者曰巷。○勿軒熊氏謂，《保傅》篇云：「古者年八歲出就外舍，學小藝焉，履小節焉。束髮就大學，學大藝焉，履大節焉。」既云束髮就大學，則正是年十五之時，與《大學序》之説合也。○朱子《崇安縣學田記》曰：「予惟三代盛時，自家以達于天子諸侯之國，莫不有學。而自天子之元子以至士庶人之子，莫不入焉。則其士之廩於學官者，宜數十倍於今日。而考之禮典，未有言其費出之所自者，豈當時爲士者之家各已受田，而其入學也有時，故得以自食其食而不仰給於縣官也歟？至漢元、成間，乃謂『孔子布衣，養徒三千』，而增學官弟子，至不復限以員數。其後遂以用度不足，無以給之，而至於罷。夫謂三千人者

聚食於孔子之家，則已妄矣。然養士之需，至於以天下之力奉之而不足，則亦豈可不謂難哉？蓋自周衰，田不并授，人無常產，而爲士者尤厄於貧，反不得與爲農工商者齒。上之人乃欲聚而教之，則彼又安能終歲裹糧而學於我？是以其費雖多，而或取之經常之外，勢固有不得已者也。」

「灑掃、應對、進退之節」

灑水於地曰灑，以帚去塵土曰掃。○番易齊氏曰：「洒掃，《内則》所謂『雞初鳴，洒掃室堂及庭』，《曲禮》所謂『爲長者糞，加帚箕上，以袂拘而退，以箕自向而扱之』之類是也。」亦見《小學·明長幼之序》篇《小學注》曰：「糞與拚畚同，❶掃地也。袂，袖也。拘，障也。退，却行也。扱，斂取也。初以置帚於箕上，得以兩手舉箕。掃地之時，則一手執帚，一袂障帚，却步而行，不使塵及長者。終則以箕自向，斂取其塵，不以箕向長者。皆敬也。」

應對者，「應唯敬對」也。應短而對長。應，如「應曰『諾』」。對，如「孔子對曰」云云。可見應短而對長。有呼則應，有問則對。○應對，《内則》所謂「在父母之所，有命之，應『唯』敬對」，《曲禮》所謂「長者負劍，辟咡詔之，則揜口而對」之類。注：「負，置之於背。劍，挾之於旁。口耳之間曰咡。辟咡詔之，傾頭與語也。」○《小學注》與此小異，曰：「負劍即帶劍，謂長者旁挾幼者，狀如帶劍也。辟，偏也。咡，口旁也。」進退，《内則》所

❶「畚」，疑是「拚」之音注，宜作小字。按：《小學集注》無「畚」字。

謂「在父母之所，進退周旋慎齊」，《曲禮》所謂「凡與客入者，每門讓於客」之類。

「五禮：吉、凶、軍、賓、嘉」

吉禮十有二，所以事邦國之鬼神示。鬼者，人鬼。神者，天神。示音其，與祇同，地神也。

「吉禮十二」

一、禋祀，祀昊天上帝。○取精意以享之義。

二、實柴，祀日月星辰。○實柴者，實牲於柴而燔之也。星謂五星，辰謂日月所會十二次。

三、槱燎，祀司中、司命、飌師、雨師。○槱燎，謂燔柴而不實以牲也。司中、司命，文昌第五、第四星也。風師，箕也。雨師，畢也。此三者所以祀天神。飌，古風字。槱，於宙切，燎火以祭日。槱，出《玉篇·木門》。

四、血祭，祭社稷、五祀、五嶽。○血祭者，貴氣臭也。社，土神也。稷，穀神也。五祀，門、户、竈、行、中霤也。五嶽者，東泰山，南衡山，西華山，北恒山，中嵩山。

五、貍沈，祭山林、川澤。○祭山林曰貍，謂藏諸地；祭川澤曰沈，謂置諸水也。貍，音埋。

六、疈辜，祭四方百物。○疈者，肆而磔之；辜者，制而磔之。四方百物，即蜡祭也。以上二者，所以祭地祇。疈，孚逼反。

七、肆獻祼，享先王。○肆者，進所解牲體，謂薦熟也；獻者，獻牲體，謂薦腥也；祼者，灌以鬱鬯，謂獻尸求神也。肆，音剔。祼，音灌。

八、饋食，享先王。○饋食者，言有黍稷也。祭，先灌，次獻腥，次獻熟，次饋食。

凡祭皆然，互相備也。

九、祠，春享先王。○春物生未有以享，故曰祠。

十、禴，夏享先王。○夏陽盛，以樂爲主，故曰禴。禴，餘若反。

十一、嘗，秋享先王。○秋物成，可嘗，故曰嘗。

十二、蒸，冬享先王。○冬庶物盛多，故曰蒸。此六者，所以享人鬼。蒸，之承反。

「凶禮五，所以哀邦國之憂」

一、喪禮，哀死亡。○死以氣言，亡以形言。喪禮則有賻賵之類。

二、荒禮，哀凶札。○凶謂歲歉，札謂民病。荒禮則有散利之類。

三、弔禮，哀禍災。○禍與福乖，災與祥違。弔禮則有慰問之類。

四、襘禮，哀圍敗。○圍謂國受圍，敗謂兵敗績。襘則會其財物以補之。

五、恤禮，哀寇亂。○兵作於外爲寇，寇作於内爲亂。恤禮則出其兵師以救之。

「賓禮八，所以親邦國」

春見曰朝。○朝，猶朝也，欲其來之早。見，音現。

夏見曰宗。○宗，尊也，欲其尊王。

秋見曰覲。○覲，勤也，欲其勤於王事。

冬見曰遇。○遇，偶也，欲其不期而皆至。

時見曰會。○時見者，言其無常期，王將有征討，爲壇於國外，會諸侯而命事。

殷見曰同。○殷，衆也，王十二年不巡狩，則六服盡朝，王亦爲壇而命以政焉。

時聘曰問。○時聘亦無常期，天子有事乃聘之焉。

殷覜曰視。○殷覜謂一服朝之歲，以朝者少，諸侯乃使卿以太禮衆聘焉。覜，音眺。

「軍禮五，所以同邦國」

一、大師之禮，用衆也，以征伐爲主，所以用其命也。坐作進退，以鼓鐸鐲鐃爲之節，而不可亂。

二、大均之禮，恤衆也，以土地人民爲主，所以恤其事也。因地以令賦，❶因家以起役，均之所以恤之也。

三、太田之禮，簡衆也，以教戰爲主，所以簡其能也。因田習兵，閱其車役之數。

四、大役之禮，任衆也，以築作爲主，所以任其力也。城郭道涂之脩，宫室橋塹之役。

五、大封之禮，合衆也，以建國爲主，所以合其民也，以正封疆溝塗之固。

「嘉禮六，所以親萬民」

嘉與吉不同，嘉禮飲宴用，吉禮祭祀用。

以飲食之禮，親宗族兄弟。○以冠婚之禮，親成男女。

以賓射之禮，親故舊朋友。○射禮，雖王亦立賓主，王之故舊朋友也，蓋爲世子時共學者。

以饗燕之禮，親四方之賓客。○饗有體薦，燕有折俎。賓客謂朝聘者。諸侯來朝曰賓，其臣曰客。

以脤膰之禮，親兄弟之國。○脤膰，胙肉也，分賜兄弟之國，同福禄也。脤，音腎。膰，音煩。

以嘉慶之禮，親異姓之國。○因其喜而慶賀之也。

❶「令」，嘉靖本作「命」。

「六樂」

一、《雲門》。○黃帝樂，一云堯樂。象雲氣出入，故周人冬至舞之，以祀天神。《周禮注》：「門言其所出，謂其德如雲之出也。」

二、《咸池》。○皆黃帝樂，亦云堯樂。象池水周徧，故周人夏至舞之，以祭地祇。《周禮注》：「言其德無所不施也。」

三、《大磬》。○舜樂。磬，紹也。以其紹堯之業，而能齊七政，肇十有二州，故周人舞之，以祀四望：司中、司命、風師、雨師。七政，日、月、五星也。十二州者，青、兖、冀、荆、梁、雍、豫、徐、揚，九州之外，又有幽、并、營三州也。四望之祀，蓋《書》所謂「望于山川」者。

四、《大夏》。○禹樂。夏，大也。以其能大堯舜之德，而平水土，故周人舞之，以祭大川。《周禮注》：「言其德能大中國也。」

五、《大濩》。○一名韶濩，湯樂也。濩，護也。湯寬仁而能救護生民，故周人舞之，以享姜嫄。《周禮注》：「言能使天下得所也。」

六、《大武》。○武王樂。《傳》云：「武王以黃鍾布牧野之陣，歸以太簇、無射。」《周禮》注：「言能成武功也。」

「五射之目」

一、白矢。○言矢貫侯過，見其鏃白也。

二、參連。○言前放一矢，後三矢連續而去也。

三、剡注。○謂羽頭高鏃低而去，剡剡然也。

四、襄尺。○襄，俗作衰。《周禮》釋文：「音讓。」謂臣與君射，不與君並立，讓君

一尺而退也。

五、井儀。○謂四矢貫侯，如井字之容儀。

「五御之目」

一、鳴和鸞。○和、鸞，皆鈴也。和，金口、木舌；鸞，金口、金舌，所以節車之行。鸞在衡上近馬，和在式上。衡是車前横木駕馬者，即軏。式是車上横板，手憑伏以致敬者。升車則馬動，馬動則鸞鳴，鸞鳴則和應，自然有箇節奏。若車速則不相應，遲則不響，又雜然都響，皆不合節奏。

二、逐水曲。○謂御車隨逐水勢之屈曲，而不墜水也。鳴和鸞者，御之常；逐水曲者，御之變。

三、過君表。○如轅門之類。《韻府》載：「禮設車宮轅門。」注：「君止宿險阻之處，次車以爲藩，仰車以其轅表門也。」

四、舞交衢。○衢，道也。謂御車在交道，車旋應於舞節。如過十字街頭模樣。❶若轉過這一邊，則須要轉得合舞底節奏。

五、逐禽左。○謂御驅逆之車，逆驅禽獸，使就人君以射之也。若禽在右邊，須要當得過左邊，以就主人之射。

「六書之目」

一、象形。○謂象其形也，注以爲如日月字是也。然以今日月字觀之，則若不甚類。何也？蓋古字用篆，不似今之楷書，楷書已多失古意矣。以古篆言，如日字，日本是☉，員圍也，今作日，則方圍矣。員圍者，渾淪一體，奇也。其中一點，又中實之象，亦奇也。有是獨尊無對

❶「過」，嘉靖本、四庫本作「箇」。

之意，長員不虧之道，皆陽一而實之義也，非象形乎？ 如月字，月本是☽，側而缺也。以不得如日之獨尊也，故側之；以不得如日之長員也，故缺之。 即陰半於陽之義，偶象也；其中用二短畫子，亦偶數也，非象形乎？ 文如山川、艸草字。竹、个字。 中正、凸凹、一二三四之類，皆宛然其形也，餘可以類而推。

二、會意。 ○注謂如人言爲信，止戈爲武，中心爲忠，如心爲恕之類，是切當矣。但曰會如人意，人字似無據也。 今以其類推之，如日月爲明，至明莫如日月也。丘山爲岳，丘山莫大乎岳也。 日出乎地之上爲旦，日之未明爲昧，山之所宗爲崇，山之首領處爲嶺，皆會意而成者也。先儒程氏云：「力田爲男，蓋所謂百畝之田，匹夫耕之也。 女帚爲婦，蓋呂公謂劉季曰『臣有息女，願爲箕帚妾』是也。」亦會意類也。

三、轉注。 ○舊注謂：文義相近，但旁邊改轉，如考即老之類。 此説蓋以考爲父，故得謂與考義相近。 若稽考之考，則其義遠矣。 董氏非之是也。 蓋謂之轉注，當是以此一字，既爲此義用，又轉注爲他義用也。 若考與老乃轉文，非轉注也。今取程氏之意而演繹之，有一轉者，如中正之中，轉而爲中的之中，謂能得其中處也，則義轉而音亦隨之。 如指揮之指，轉而爲指趣之指，謂其所指之意也，則義轉而音不轉。 又有再轉者，如反正之反，以其反應乎前也，轉而爲反報之反，亦去聲；又以其與前者異也，轉而爲平反之反，則平聲。 如好惡之好，以其人爲好也，轉而爲喜好之好，則去聲；又以其兩

相好也，轉而爲好會之好，亦去聲。又有至三轉者，如行止之行，以其行有實迹也，轉而爲行實之行；又以其行當有次也，轉而爲行次之行；又以其直行不顧也，轉而爲行行之行。如數目之數，以其有數可紀也，轉而爲悉數之數；以其次數繩繩相繼也，轉而爲踈數之數；又以其數加多愈密也，轉而爲數密之數。以上或轉音，或仍音，又或别更其音，於義皆爲轉注也。

四、處事。〇舊注謂：「人在一上爲上，人在一下爲下，各有其處事得其宜也。」《玉篇》作「指事」，於味爲長。其注亦云：「指事爲字，上下之類是也。」董氏謂「人目爲見，兩户相向爲門，兩手合下爲拜」，義至切矣。抑不但見也，不見爲覓，占而見之爲覘。不但門也，門之有横木爲閑，門之常合者爲閤。不但兩手合下爲拜也，手之所包爲抱，手之所共爲拱。凡此皆直指其事而爲之字者也。

五、假借。〇舊注謂：「令長之類，一字兩用也。」注意蓋謂：「令，本命令，以其能令之，借爲令尹也。長，本長幼，以其實長之，借爲官長也。」然此義類，於假借未見端的。董氏更之云：「能，本獸也，以其最有才力，而借爲才能之能。豪，本山中豕屬，獸之最雄傑者也，因借爲豪傑之豪。」愚謂：如流者水也，以其不返，而借爲人之流蕩。木，植物也，以其朴鈍，而借爲人之木魯。理，本玉之理也，而借以爲道理之理。妙，本女之少好者，而借以爲精妙之妙。凡此之類，皆爲假借而用者。

六、諧聲。本一字以定其形，而附他字以

諧其聲也。舊注謂：「江河之類，皆以水爲形，工、可爲聲也。」又曰：「江河之類，是上形下聲。蓋先從水而後從工、可也。此上下蓋只是先後之義。」又曰：「婆娑之類，是上聲下形。」愚謂：霜、霖之類，是上形下聲。又曰：「圍國之類，是外形內聲。闠闤衡御之類，是外聲內形。」愚按：闠闤與圍國，同是外形內聲，此蓋寫者之誤也。甚矣，字之不可苟也。天下之字，歸於六書，考文爲三重之一。古者天子常使行人正四方之字，使同文焉。學者最不可以己意增損點畫、易置上下也。略有增損易置，即是别字，或不成字。如木之一字，右上加一點則爲朮，左上加一點則爲米，或下加一畫則爲本，上加一畫則爲末，上畫稍短則爲未，其可少有苟哉！又如水，上加一點則爲氷。清，少一點則爲清。肓，本膏肓也，目其下則爲盲。辨，本明辨也，力其中則爲辦。至如枝之於技，果之與杲，形差毫釐，義隔千里，可不慎哉！故程子作字甚敬也。

「九數之目」

一、方田，以御田疇界域。〇即今丈量田地畝角之法。

二、粟布，以御交貿變易。〇粟是米，布是錢，謂以多少錢糴得多少穀之類。交是買賣，貿是典約，變易是擅換。

三、衰分，以御貴賤廪税。〇此是理會官員俸禄多少之法，如上士倍中士，中士倍下士之類。廪是廪禄，税謂采地所收之税。

四、少廣，以御積幕方員。〇積幕，如今倉然，積米其中，外面遮蔽了。方員，以

其器而知其多少。今稅務中用此法，如看船中裝載貨物，用錐探其淺深，便知其多少。員器作如何算，方器作如何算，各有法也。

五、商功，以御功程積實。○商其功程，如打土，論方子，打算一方土，便會計得合用許多人工。如作屋亦可算幾間幾架，合用幾多人工之類。

六、均輸，以御遠近勞費。○均其道里遠近之勞與費。❶勞是力，費是裹足，如自某處到某處，用力幾何，裹足幾何之類。

七、盈朒，以御隱雜互見。○盈是多，朒是少。數之顯者可見，隱者不可見，至於雜則尤不可見，由其顯者以推其隱。如人有財物，失去一半，或大半，或小半，失物者道多無可考究。隱雜互見，是因其所存，以驗其所失之多少。

八、方程，以御錯揉正員。○今作曆者用此法，謂如算錢，逐件除下零細底，截長補短，湊得齊整便好算。如一年十二月，有月大，有月小，日子不齊，便將閏月來補湊，每月作三十日。又如日月星辰之行不同，却要算箇行之會都相合。

九、勾股，以御高深廣遠。○橫爲勾，直爲股，斜爲弦，三者可互相求也。以勾中所容方直之積求之，則山之高、井之深、城邑之廣、道里之遠可以測知，❷此算術之極致也。勾股之術，如今木匠曲尺，尺頭爲勾，尺稍爲股，尺頭與尺稍盡處相去爲弦。

○「洒掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書

❶「其道里」，原作「是道理」，今據四庫本改。
❷「里」，原作「理」，今據四庫本改。

數之文」，「文」詳於「節」也，此二字似移易不得。若曰「洒掃、應對、進退之文，禮樂、射御、書數之節」，於義當乎？學者於此亦可以識用字之法矣。齊氏以爲「節則有品節存焉，文特其文物而已」，却是節詳而文略矣，史氏非之，是也。然謂「以文對節而言，亦對舉而互見耳」，則恐或未得朱子用字之意也。

史氏非齊氏名物之説，特證以朱子之言，最得所據。朱子謂「小學者學其事，大學者學小學之事之所以」云云，此言自有斟酌，終不失大學淺深之序。蓋學其事，謂只是由其所當然，而未能究其所以然也。非謂止識其名數物件，便足謂之學其事也。果如其説，此時僅識其名數物件，則入大學之日，還須是補却許多習行功夫始得。不然，則終身只是識其名數物件而已，而又何謂之學其事，而又何謂之大綱都從小學中學了，大來都不費力耶？況後來三綱領、八條目中，又無此等事目。其格物致知，又只是窮理，非追補其事也。而誠意、正心、脩身之目，又説此事不入。乃知格物致知中，蓋自有朱子所謂「學小學之事之所以」者在，正所謂長許多知見者也。可見朱子之説自有斟酌，不成初間僅識其名物，後來又全抛了，不復理會其事。○在小學時，於五禮六樂之類，未必一一見之行事，如禋祀上帝、朝覲、冠婚之類，豈八歲以上者所宜有哉？要亦講求其事理之大略而已，但不可全然謂只識其名物也。如《内則》「十歲學書記，十有三年學樂誦詩舞勺」之類可見。

「天子之元子、衆子」止「與凡民之俊秀」

天子之元子，繼世而有天下者也。衆子亦有君國之任者。公卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，他日亦莫不各有民社之寄者。故皆入大學。○先儒有謂「爵位盛大以無爲德者，公也；知進退而其道上達者，卿也；智足以帥人者，大夫也；才足以事大者，士也」，此恐是臆説，無甚大義也。○稱元子、適子，而不稱太子、世子，或未立故也。

「凡民之俊秀」，《北史・蘇綽傳》「萬人之秀曰俊」，《楚詞注》「千人之才爲俊」，俊偉之義。○《西銘》曰：「賢其秀也。」《漢書》「洛陽守吴公聞賈誼秀才，召置門下」，秀才之名始此。漢光武名秀，改秀才爲茂才，於是有茂才異等之名。秀，言其才智之秀出乎等夷也。李令伯《陳情表》云：「前太守臣逵舉臣孝廉，後刺史臣榮舉臣秀才。」

或問：「凡民俊秀，既得入大學，不知公卿、大夫、元士衆子中之俊秀者，❶亦得入大學否？不然則是棄之矣。」曰：「非也。公卿之衆子，不復得爲公卿；大夫之衆子，不復得爲大夫，❷即便是凡民矣。其俊秀者，即便是凡民之俊秀者矣。若使不得入大學，寧非棄其才耶？聖人無棄人，如孟孫、叔孫、季孫皆魯桓公之後，未必皆適子也。如公子荆亦爲衛大夫，鄭子産亦公族也。但適子之外非俊秀者，不預耳。」

「窮理、正心、脩己、治人之道」

❶「士」，原作「子」，今據四庫本改。

❷「大夫」，原作「元子」，今據四庫本改。「大夫」下，四庫本有「元士之衆子不復得爲元士」十一字。

不止曰「脩己、治人」而必先以「窮理、正心」者，《大學》以知爲入門，苟不先有以知之，則己之當如何而脩，人之當如何而治，皆無所措手之地矣。心者，萬事之本根。窮理而不正心，則理爲徒窮，無所存貯之地，失其發用之本矣。所謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，而「驕泰以失之」矣，故朱子於此二項，尤提掇而不敢略。至下文則只言「脩己治人之方」，蓋已詳於此矣。「窮理」二字，該格物、致知；「正心」二字，該誠意。

「夫以學校之設，其廣如此」止「其次第節目之詳又如此」

自王宮國都，以及閭巷，莫不有學。學校之設，其廣如此也。八歲則入小學，十五則入大學，教之次第也。小學則教以洒掃、應對等事，大學則教以窮理、正心等事，所教之節目也。此所謂「教之之術，其次第節目之詳又如此」也。〇「廣」字、「詳」字，應前「備」字。〇「所以爲教」，所教之事也。

「本之人君躬行心得之餘」止「彝倫之外」

「本之人君躬行心得之餘」，此指三代之隆時人君而言，所謂「以身教」者也，正可見君師之道，合而爲一處。〇「皆本之人君躬行心得之餘」，兼小學、大學言。「皆」字亦可見洒掃、應對、進退等事，人君亦嘗躬行過，故天子之元子亦入小學。「本」字對上文「法」字看，不待求之民生日用彝倫之外。小學洒掃等事，亦皆爲人弟、爲人少者之行也，故曰「不待求之民生日用彝倫之外」，不止大學也。民生兼天子之元子以下。

「本之人君躬行心得之餘」，就上之爲教

者言；「民生日用彝倫」，就在下之學者言。○學校之設既廣矣，教之之術，其次第節目既詳矣，向使徒法而已，而不本於人君躬行心得之餘，或異端，或小道，而或求之民生日用彝倫之外，則亦安能使人人勤學而成至治之俗哉？

「是以當世之人無不學」止「而各俛焉以盡其力」

雲峯曰：「前説上之所以爲教，此説下之所以爲學。」○吴氏程以「當世之人無不學」兼小學、大學言，「其學焉者」則專指大學言，非也。小學之事，豈性分之外而人之職分不當爲者乎？其説支離矣。

○新安陳氏曰：「性分固有，即仁義禮智，是理是體；職分當爲，如子職分當孝，❶臣職分當忠之類，是事是用。知性分、職分，是知之事；俛焉盡力，是行之事。」與前「知性所有而全之」相照應。

「治隆於上」，應前段説上之所以爲教，所謂「本之人君躬行心得之餘」云云。○「俗美於下」，應前段説下之所以爲學，所謂「當世之人無不學，其學焉者」云云。上有是教，治所以隆於上；下有是學，俗所以美於下。

「及周之衰」

與上文「三代之隆」及「古昔盛時」相應。

「賢聖之君不作」

有德曰賢，德之極其盛曰聖，是皆能知其性之所有而全之者也。

「學校之政不脩」

學，國學也。校，鄉學也。政，指學校之設之廣，及所教次第節目之詳者言。

❶「職」，原作「弟」，今據嘉靖本、四庫本改。

「賢聖之君不作」，與上文所謂「聰明睿智能盡其性」而「本之躬行心得之餘」以爲教者，反矣。○「學校之政不修」，與上文所謂「學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此」者，反矣。○「教化陵夷」，治不隆於上也；「風俗頹敗」，俗不美於下也。⊙教，因其不能而教之也。化，則不能者皆能矣。上行下效謂之風，民志一定謂之俗，因風成俗也。陵，謂下陵。夷，謂不振。頹，傾也。敗，壞也。不必依黃氏洵饒說。

「時則有若孔子之聖」

○孔子之聖，亦所謂聰明睿智能盡其性者也。

「不得君師之位以行其政教」

○適丁氣運之衰，天不命之以爲億兆之君師，使之治而教之也。

三代以上，君師之道合而爲一，故曰「立極」、曰「治而教之」、曰「本之人君躬行心得之餘」是也。衰周以後，爲君師者不能兼盡其職，自孔子以及朱子，只是以在下之人，而代上之人，任其責而已。然以其不在上位，故只能明其道，而不能行其道，所謂「三代以下，君師之道分而爲二」也。此古今之所以判也。

「獨取先王之法，誦而傳之以詔後世」

東陽許氏曰「兼小學、大學言」，是也。

○「誦而傳之」，當時之人正以垂之來世，不使其法之遂泯滅也，看「以」字。

「《曲禮》、《少儀》、《内則》、《弟子職》諸篇」

《曲禮》對經禮言，皆飲食起居，細微曲折之事，禮之小者也。其目凡三千，故曰「曲禮」。○《少儀》或曰「少者所習之儀」，非也，亦《曲禮》之類，以其非大節所

係，故注云「非長少之少也」。所言者，洒掃射御之屬。○《內則》者，門內之儀則也。所言者，子事父母，婦事舅姑之類，故曰「內則」。《弟子職》見《管子》，所言者，先生施教，弟子是則之類是也。

「固小學之支流餘裔」

「支流」猶言末流也。「餘裔」言餘緒也。番易齊氏曰「支流，水之旁出而非正流者。餘裔，衣裾之末也」，此說可用。東陽許氏析爲四字解者，非也。○謂之「支流餘裔」，見其不全也，與下文「外極規模之大，內盡節目之詳」者相反。○《離騷注》曰：「裔，衣裾之末，衣之餘也。」○此謂古者小學之教，雖未至盡失其傳，而已不能得其全，爲可憾也。若大學，則猶得其全。

「因小學之成功，以著大學之明法」

此指孔子所誦傳大學之法，以詔後世者言也，不必兼及十傳。當時所誦傳，雖兼小學、大學，而今日所存，則小學僅得其餘緒，惟大學則規模節目尚皆備也。「此篇」二字，專指聖經言。下文「實始尊信此篇」，則兼經傳。要之，傳只是經之注脚，亦不害其爲同也。○「因」、「著」二字，所指爲誰？曰：只謂此篇所載，乃因小學之成功，以著大學之明法。即所謂古人小學已自是聖賢坯樸了，但未有聖賢許多知見，故長來入大學，以長許多知見。

「外有以極其規模之大」止「之詳」

此謂大學之法，於規模極其大，於節目盡其詳，非謂孔子極之盡之也。據「大學之明法」言，明非支流餘裔也。○上文舉小學，特以照起此段，故下云「蓋莫不聞其

說」，專指大學也。○「規模」、「節目」：規，所以爲圓者，是一箇大圈子；模，鑄金之模，空廓也，皆以其大綱言。節，竹之節；目，綱之目，皆以衆而小者言也。○據先儒說，「規模之大」者，「明德」、「新民」而「止於至善」也，此皆以大綱言，故曰「外」。「節目之詳」，明德裏面便有「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「脩身」許多節目，新民裏面便有「齊家」、「治國」、「平天下」數端節目，此皆大綱中之條件也，故曰「內」。此說恐未當。依《語録》及《或問》則明白是以「明明德於天下」爲規模之大，自「格物」、「致知」以上，節節做工夫，至「齊家」、「治國」處，皆其節目之詳也。此乃朱子自下筆，自立意，自解說如此也。蓋若只是三綱領爲規模，則究其實便就是八條目矣，又何爲「規模」，何爲「節目」，何爲「大」，何爲「詳」哉？○《語録》雖亦有便當以「明德」、「新民」、「止至善」三項只作一項意說，非如新安陳氏之界然分貼也。故下文曰「不成只要獨善其身便了，所謂志伊尹之所志，學顏子之所學」，此定說也。

「三千之徒，蓋莫不聞其說」

○專承此「篇」字說來，不兼小學，下同。

「曾氏之傳獨得其宗」

○宗，非訓正，然宗必其正者也。「作爲傳義，以發其意」，此與「右經一章」下注云「其傳十章，則曾子之意而門人記之」之說似不同，然實同也。使十傳果出曾子之自作，則「誠意」章不應獨有「曾子曰」云云。蓋「作爲傳義」者，曾氏也，非曾子也。曾氏與曾子不同，前後自不相戾。○所謂「曾氏」者，指曾子門人之得

其傳於曾子者也。故曰「作爲傳義」，即所謂「曾子之意而門人記之也」。

「其書雖存，而知者鮮矣」

知，謂知其書之有關世教也。後來二程子獨始尊信此篇而表章之，既又爲之發其歸趣，可謂知其書者矣。此「知」字亦且淺説，不必説是真知而實用之。蓋説得深，便是「傳」字意了。言孟子没，傳其道者已絶，而知是書者亦鮮也。如董子正心、正朝廷之説，韓子引之自「平天下」至「正心誠意」，是蓋尚有知之者，但絶無而僅有，故曰「鮮」不曰「無」。然序文本意，是説孟子没後便無有知此書者，未説到秦漢以後，須看下文「自是以來」字。

「自是以來，俗儒記誦詞章之習」云云

朱子常謂：「自聖學不傳，爲士者不知學之有本，而所以求於書者，不越乎記誦、訓詁、文詞之間。是以天下之書愈多而理愈昧，學者之事愈勤而心愈放，詞章愈麗，議論愈高，而其德業事功之實愈無以逮乎古人。」○記誦，如鄭康成、馬融、劉原父之流。詞章，如相如、司馬遷、柳宗元、劉禹錫之輩。或併以韓、歐皆爲詞章者，愚謂彼未全是俗儒，如《原道》、《佛骨表》、《本論》、《五代史》所著，何處得此等俗儒耶？

「異端虚無寂滅之教」

新安陳氏曰：「老氏虚無，佛氏寂滅。」○雲峯胡氏曰：「此之虚，虚而有；彼之虚，虚而無。此之寂，寂而感；彼之寂，寂而滅。」○朱子曰：「吾儒便讀書，逐一就事物上理會道理。異端便都掃了，只恁地空空寂寂，便道事都了。君將些子事付之，便都没奈何，此正是高而無實也。」○

佛老之徒，其天資亦甚高，自能清心省事，至於輕勢利，齊死生，亦豈易得？但能由此進學，以充其用則可。若止於此，人人皆然，則天地間自不容無許多事，教誰理會天下，其不至於相魚肉者，未之有也。吾儒則自有體有用，内足以成己，外足以成物，大足以贊化育而參天地。〇俗儒無用，異端無實，皆言其不可以修己治人也。

「權謀術數」

權謀者，鞅、儀之儔，不必兼言管子，爲管子是孟子前人也。術數，焦、京、袁、李之屬，此皆係在「自是以來」之下。〇「權謀術數，一切以就功名之説」，「説」字何謂？曰：鬼谷、孫吴輩，皆嘗有一家言以傳於世。

「百家衆技」

如九流等是也。〇九流者，儒家之外，一曰道家，清虚之教，老氏之流也；二曰陰陽家，時日克擇之學也；三曰法家，專任賞罰，申、韓是也；四曰名家，專任名位禮數，此謂近正，但不能隨在致隆，隨時處中也，故亦爲偏曲之學；五曰墨家，愛無差等者；六曰雜家，蓋工匠之類；七曰縱横家，儀、秦之學；八曰農家，農本國之本，但亦有挾其術以爲可以治天下者，如許行之徒是也；九曰小説家，街談時語，零碎收拾，以爲有關世道也。〇醫卜之屬，亦衆技也，終非大道，以其學泥於此也。〇漢武帝時，聚會占家，問之某日可娶婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰大凶，叢厄家曰大凶，曆家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉，辨訟不決，以狀聞。制曰：「避諸死忌，

以五行爲主，人取於五行者也。」就此一端推之，則惑世誣民之徒，疑真有百家矣。今世諸家之學所以少見者，正以孔曾思孟、周程張朱之道盛行於世耳。所謂大明中空，爝火自熄。使微數聖賢者出，恐其蟬噪蛙鳴，或不止於百家也。俗儒無用，異端無實，權謀不正，術數不經，百家衆技，旁蹊曲徑耳。此大學之道，所以不明不行也。

「惑世誣民，充塞仁義」

言諸家競起，而世爲之迷，民爲之欺，而仁義爲之充塞也。相連說，不必依胡氏謂「惑世誣民，使斯民昏而不能知；充塞仁義，使斯道壅而不能行」。〇「所以惑世誣民，充塞仁義者」，此句該「權謀術數」及「百家衆技」，不專帶「百家衆技」一族也，何也？「之說」、「之流」二字相對，而「惑世誣民、充塞仁義」字與上「無用」、「無實」字相對也。〇「雜出乎其間」，謂衆民之間也。上文「出於其間」，「間」字亦同。

「使其君子不幸而不得」云云「至治之澤」

使者，孰使之，指上文俗儒、異端之徒。〇雲峰曰：「大道之要，是《大學》書中所載者。至治之澤，是自《大學》中流出者。上之人無能知此《大學》，故君子不得聞大道之要；上之人無能行此《大學》，故小人不得蒙至治之澤。」〇君子，謂「凡民之俊秀」以上也。君子治小人，小人治於人者也。

「晦盲否塞，反覆沈痼」

晦盲，不明也，盲深於晦；否塞，不行也，塞深於否。反覆，展轉愈深也。沉，不可起也。痼，不可救也。此東陽許氏之說。

黄洵饒曰：「晦盲，如耳目不聰明。否塞，如氣之不通。反覆沉痼，如疾之久，扶起扶倒之意。」按此八字，意本相連。今分而爲三，則「反覆沉痼」不見爲愈深意，且「晦」字未見是耳不聰，「否」亦當爲痞矣。

「天運循環」

環，圓物也，以其週而復始，旋轉不停，故曰循環。夫三代之隆，天運之泰也。周末及五季之衰，天運之否也。否極則泰來矣，無往不復也。○言天運亦自有意，所以作《綱目》必表歲以紀年，而因年以著統，亦默寄其意也。而他日作《周子祠堂記》，亦以道統之所以絶續歸於天。雖孔子亦曰「天之將喪斯文也」、「天之未喪斯文也」，孟子亦曰「吾之不遇魯侯者天也」、「夫天未欲平治天下也」，以此見天之一説，自不可廢，故聖賢往往有屈於氣數者。

「宋德隆盛」

○隆，高起也，與盛義亦差別。

「治教休明」

○休，美也。治教之治，去聲，死字也。治而教之之治，平聲，活字也。

「於是河南程氏兩夫子出」止「孟氏之傳」

應運而出也。○此句按張達善點本，「出」字連下字作一句爲是。謂之宋德隆盛，治教休明，便見庶幾於聖賢之君作，學校之政脩者矣。謂之「於是河南程氏兩夫子出而有」云云，便有見得君子幸而得聞大道之要矣。○按近代道學之盛者，稱周、程、張、朱四家。就四家論之，則張子宜少讓焉，程子所謂「非明睿所照，有迫切氣象」者也。若周子之博學力

行，聞道甚早，《太極》一圖發天人之秘，《通書》數章明理義之歸，蓋有蓋世之德，有萬世之功，而二程之學實其所抽關而啓鑰也。而朱子亦嘗贊之曰：「道喪千載，聖遠言湮，不有先覺，孰開我人矣。」今乃於《大學序》及《中庸序》，及《孟子》末篇所引伊川之言，則皆獨以程氏接孟子之統，而全不及周子，何耶？間嘗以意度之，或者《大學》體用全備之書，《中庸》聖道極致之言，二書所載，同一理也，所以爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絶學，爲萬世開太平者，至矣，盡矣，再無餘法矣。《論》、《孟》、六經所載，概皆不外乎此。故孟子於《大學》、《中庸》之述作，雖未嘗預其力，而朱子序二書必及之者，則以孟子平日所得於己、所推於人、所注意於來世者，皆二書之蘊也。若周子圖、書所著，其有功於來學，固無容議。但於《大學》、《中庸》體用極致之理，有未極於發越；梯航來學之功，有未極於詳備。二程雖淵源於周子，而其所自得者實多，所發明者尤盛也。故伊川在當時便以爲「明道先生生乎千四百年之後，得不傳之學於遺經，以興起斯文爲己任，孟子之後一人而已」，又其《祭劉質夫》文曰「吾生百世之後，志將明斯道、興斯學於既絶」，此類非止一二見，豈顧忍没其師之功哉？又伊川先生既没之後，胡文定先生建言於朝曰「孔孟之道不傳久矣，自頤先生始發明之」，則以道學正統獨歸之二程者。蓋天下後世，自有究極之公論，而非程子所忍自擅，朱子所能致抑揚去取於其間也。若朱子所作《周子祠堂記》，所謂「上接洙泗千載之緒，下開河洛

百世之傳」者，蓋就周子所就之極功言之，固不害於其言之並行也。若張氏師曾所謂「周子之書，莫非明《易》，朱子序文之意，蓋主於《書》而言之，故不及周子」，此其言之得失，猶爲相半。至謂「因讀《祠堂記》，然後釋然，知周子之道繼乎孔顔之統，而程子之學則接乎孟氏之傳」，以道統之傳分爲兩家者，又全不可曉也，姑記所疑。

閣老李賢序《二程全書》曰：「周子雖曰默契道體，而二程受學之後，擴充廣大，發明親切，又有過於周子者。張子雖云妙契疾書，而及二程講論之後，盡棄其學而學焉，實有述乎二程者。至於朱子集群賢之大成，又自神會心得乎二程之言而興起焉者也。觀其於群書之中，摘《庸》、《學》、《論》、《孟》四書爲標指，而發明其理，以示後學於無窮。然則續孔孟千載不傳之緒者，非二程而誰？」朱子嘗曰：「文章到歐、蘇，道理到二程，方是暢愚意。」周子自是中興吾道之第一人，二程則得其要旨而昌大之者也。安得以二程昌大之功，而遂廢周子開創之功乎？如有周大統雖集於武王，然周家宗廟必以文王爲太祖，萬世無容議也。雖以夫子集群聖之大成，子思推本其「祖述堯舜」，不以夫子之大而揜堯舜之聖也。今伊川序《明道先生墓表》，獨以明道繼孟氏。後來如胡文定、朱晦庵諸先生，遂皆惟二程氏推，而不敢有所參評焉，是固愚生之所未安也。若謂周子於道學發越有未盡，則伏羲、神農、黄帝爲萬世道學之祖，自畫卦之外，他所發越以貽來世者有幾，固未嘗見少於後世也。又如顔子，初

未嘗著書垂訓，其言行見於《魯論》者亦無幾，然朱子固已謂「顔氏之傳得其宗矣」。如周子之立德，何所不至，周子之立言，何所不盡。而二程後來所發越，其要又豈有出於圖、書範圍之外者哉？夫學而至於一貫之地，不容不以道統歸之矣，况吾道中興之祖乎？姑私記之。

胡安國《乞褒封程頤奏狀》曰：「孔孟之道，不傳久矣。自頤兄弟始發明之，而後其道可學而至也。不然，則或以六經、《語》、《孟》之書資口耳，取世資而干禄利，愈不得其門而入矣。」愚謂周子之功於是爲大，觀於其書可見矣。

「實始尊信此篇而表章之」

自孟子没而其傳泯焉，則其書雖存而知者鮮。至是始得程子知其爲非常之書，而拔之於《戴記》之中也。

「次其簡編」

○編，簡之成帙者也。此謂正其錯簡處。

「發其歸趣」

○東陽謂：「趣言其始，歸言其終。」吴氏程謂：「趣，指趣也。」吴氏較自然。歸，要歸也。此謂發明其道理處。

「大學教人之法」

指其事目而言。

「聖經賢傳之旨」

指其書中所云者。二句意自不重。

「粲然復明於世」

○於是向者俗儒之無用，異端之無實，與夫權謀術數，及衆技之流，皆在所黜，而不得以惑世誣民矣。

「亦幸私淑」

謂得程子之道於其三傳之延平李氏也。蓋程子傳之楊中立，中立傳之羅仲素，仲

素傳之李延平及劉、胡諸公，朱子所從受其學者也。○按《性理大全》及《行狀》皆曰：「先生歸自同安，不遠數百里，徒步往從李延平。」按《年譜》則云：「癸酉年夏，將赴同安，往見延平。」蓋先生是歲二十四，登第始二年而除官，至七月始至同安任。《年譜》爲是。

「與有聞焉」

○謂聞古者大學教人之法，聖經賢傳之旨也。

「猶頗放失」

○放，散而不序也。失，闕文也。○放，如自「《康誥》克明德」以下，至「民之不能忘也」三章，舊本誤在「沒世不忘」之下。釋「止至善」一章內，自引《淇澳》詩以下，誤在「誠意」章下云云。○失，謂如「格物致知」無傳。

「忘其固陋」

○忘，不自知也。固，不通也。陋，狹隘寡聞也。

「采而輯之」

○采，取也。輯，使得次序也。指《章句》，應上句「放」字。

「間亦竊附己意」

○張氏師曾曰：「間，中間之間，與《補傳》『間嘗』、《或問》『間獨』不類。」

「補其闕略」

○闕，不完也。略，不詳也。指《補傳》，應上句「失」字。

「以俟後之君子」

○言待後世君子之是正也。或以君子爲學者，謂是傳來學之意，非也。此只如曰「以俟知者」之義，本冉有所謂「如其禮樂以俟君子」云。

「極知僭踰」止「未必無小補云」

○雖「僭踰無所逃罪」，然實有補於國家之化民成俗，學者之脩己治人，亦孔子「知我者其惟《春秋》乎，罪我者其惟《春秋》乎」之意。○「國家化民成俗之意，學者修己治人之方，則未必無小補云」，此兩句亦不可草草看過。蓋自伏羲、神農、黄帝、堯、舜、三王，以至孔、曾、思、孟，所以爲世道着力者，要不過只是國家化民成俗之意，學者修己治人之方而已。今既於此有補，則朱子之功，近接程氏之傳，而遠紹伏羲、神農、黄帝，以至孔子及孟氏之正統明矣。所謂其辭雖謙，而其自任之重，實有不得而辭者。

「未必無小補云」。○謂國家之化民成俗，學者之脩己治人，必有取於吾所定之章句也，兼《補傳》在其中。○新安陳氏曰：「朱子論學，必以復性復初爲綱領要歸。《論語》首注『學』字曰『人性皆善』，《小學題辭》曰『仁義禮智，人性之綱』，曰『德崇業廣，乃復其初』。此序所謂『知其性之所有而全之，教之以復其性』，凡四致意焉。」○朱子謂：「某一生只看得這文字透，見得前賢所未到處。温公作《通鑑》言『平生精力盡於此書』，某於《大學》亦然。」然則學者其可不盡心乎。○愚謂看《大學序》，不但可以知《大學》一書之興廢始末，凡人才之所以盛衰，風俗之所以隆汙，家國天下之所以安危理亂，古之所以爲古，而後之所以不如古者，大要皆可得而知矣。孔子曰「其人存則其政舉，其人亡則其政熄」，是書豈不傳於世，而世自莫用其書耳。

「《大學》，孔氏之遺書」

此書乃孔子誦而傳之，以詔後世者也，故曰「孔子之遺書」。凡言「遺」者，皆其人既往，而其物猶存之謂也。○此「孔氏」字，當兼孔子、曾子説。如云「老氏、釋氏」，亦非專指老聃、釋迦也。凡爲其學者皆是也。○《論語》注引蘇氏曰「此孔氏遺書，雜記曲禮，非特孔子事也」，可證孔氏與孔子有别矣。且聖經一章，亦疑其出於孔子之言耳。

「初學入德之門」

一説，能格物致知，以至治國平天下者，德也。而此書則開示人以其途轍次第，故爲入德之門。而下却繼之曰「於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存」，則所以明其所以爲初學入德之門也。味此一句，見學者當先讀《大學》書矣。

「《論》、《孟》次之」

謂《大學》最見古人爲學次第，其次則《論》、《孟》亦可見古人爲學次第耳。如《論語》「志於道」章、「興於詩」章、《孟子》「盡心知性」章、「人有恒言」章，亦皆有次第，但不如《大學》之規模全備，而節目詳明，故云「次之」也。○所謂《論》、《孟》猶處其次者，言其爲學次第，未如《大學》之詳明也。又《或問》自有「亦可見矣」四字可味。今人多就説做以《論》、《孟》次《大學》而讀，非也。○《或問》曰：「不先乎《大學》，則無以提挈綱領而盡《論》、《孟》之精微；不參之以《語》、《孟》，[1]則無以融會貫通而極《中庸》之歸趣。」云云。按此數段，分明謂讀書者當以《論》、《孟》次

[1] 「語孟」，朱熹《四書或問》作「論孟」。

《大學》讀。但據程子之言，便見得讀者當先《大學》，次《論》、《孟》，而後及於《中庸》，亦可知矣。

「初學入德之門」，只依《學而第一》下注云「入道之門」、「積德之基」之類看，未説是當先讀《大學》，至下文云「於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存」，方好相接。然如此説，便已見得讀者當先從事於《大學》矣。故繼以「《論》、《孟》次之」，亦見得當以《論》、《孟》繼《大學》讀也。自此與《或問》諸段相合而不相悖。只虛心以程子之言誦之可見，不可全以《或問》之言來填此數句也，須安在言外。

「學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣」

「是」字指《大學》。按《或問》末云：「務講學者，固不可不急於四書。而讀四書者，又不可不先於《大學》。今之教者，乃或棄此不務，而反以他説先焉，其不溺於空虛，流於功利，而得罪於聖門者幾希矣。」愚謂所謂「棄此不務而反以他説先焉」，則是不由是而學也。「溺於空虛，流於功利，而得罪於聖門」，則是差矣。《或問》之言，正與程子之意相發明也。○一説「是」字，謂先《大學》次《論》、《孟》之序也。曰：如此説，則當云必由是而讀焉。且《大學》，正學也，合下便與空虛、功利者相反對，故曰「孔氏」云云。《二程遺書》第二卷有曰「《大學》孔氏之遺書，須從此學則不差」，可爲斷矣。

「大學者，大人之學也」

大人，成人也。《或問》曰：「此對小子之學言之。」○大人之學，謂大人所學者，非指學宮也。不可以「大人」之「大」字當「大學」之「大」字看，以其爲大人之學，而

非小子之學，故謂之大學也。大學、小學，以學之大小言；大人、小子，以人之大小言，故不同。《章句》着一「者」字，是朱子解書，用字眼分法例處。○問：「年十五始謂之成童，今十五所學者，乃謂之大人之學，何也？」曰：「十五始入大學，非止十五而已也。自十五以上，則皆成人境界矣。古人四十曰彊，始仕，是四十以前皆是從事大學之日也。」

《或問》云：「今子方將語人以大學之道，而又欲其考乎小學之書，何也？」小注朱子曰：「小學書，是做人底樣子。」又曰：「小學、大學，只是一箇事。小學是學事親事長，大學便就上面講究其所以事親事長者是如何。」按此即序文《語録》所謂「小學者，學其事。大學者，學小學之事之所以」，可見小學之不可忽，不可缺也。

「收其放心，養其德性」

○問：「放心者，或心起邪思妄念，耳聽邪言，目視邪色，口談不道之言，以至手足舉動之不以禮，皆是放也。收者，便於邪思妄念處截斷不續，耳、目、言、動皆然，此之謂收也。既能收其放心，德性自然得其養。不是收放心外，又養箇德性也。」朱子曰：「然便於邪思妄念處截斷不續，此說最好。」蓋於邪思妄念截斷不續，則此心已入於法度之内矣，此之謂收。

「察夫義理，措諸事業」

○玉溪注：「察夫義理，是格致；措諸事業，是齊、治、平。」愚謂事業兼誠意、正心、脩身在，或行之於身，或措之天下國家者，皆實事業也。或謂誠、正、修是事，齊、治、平是業。此說未穩，蓋「事業」二字對上「義理」而言，「義理」二字固不容

分屬格物、致知也。

「薰蕕冰炭之相反」

○薰，香草也。蕕，臭草也。冰冷而炭熱，炭火之方燃而未灰者，不可以死炭言。

「扞格不勝，勤苦難成之患」

○《學記》：「發然後禁，則扞格而不勝。時過然後學，則勤苦而難成。」注云：「扞格，牴牾不相入也。」○《學記》注：「扞，拒也。格，本洛字，地堅凍難入也。」《或問》云：「是其歲月之已逝者，則固不可得而復追矣。若其工夫之次第條目，則豈遂不可得而復補邪？」小注朱子曰：「古人於小學，自能言便有教，一歲有一歲工夫，到二十來歲，聖賢資質已自有二三分，大學只出治光采。而今都蹉過了，不能更轉去做得。只據而今地頭便劄住，立定脚跟做去，栽種後來根株，填補前日欠缺。如二十歲覺悟，便從二十歲立定脚根做去，如三十歲覺悟亦然。便年八九十歲覺悟，亦只據現定劄住硬寨做去。」

「敬之一字，聖學之所以成始而成終者也」

敬所以爲聖學之所以成始成終者，以其心常在，故能照管許多事爲而不失，而不可以頃刻不存焉者。雖已到聖人地位，然一時不敬，則爲「惟聖罔念」，此堯舜之所以兢兢業業，一日二日萬幾也，况始學者乎？

「涵養本原」

○注云：「即前所謂收放心、養德性。」

「開發聰明，進德脩業」

○注云：開發聰明，格、致之事；進德，誠、正、修事；修業，齊、治、平事。問：「敬字當不得小學？」朱子曰：「看來小

學却未當得敬，敬已自包得小學。敬是徹上徹下工夫，雖做到聖人田地，亦只放下這敬不得。」陳北溪曰：「主敬之功，貫始終，一動静，合内外。」○盧玉溪曰：「敬者，定志慮，攝精神，而存養本心之道，故爲聖學之始終。百倍其功，只在主敬。篇首三言，爲《大學》一書之綱領。『明明德』一句，爲篇首三言之綱領。朱子『敬』之一字，則又『明明德』之綱領也。」

「固其肌膚之會，筋骸之束」

○《記·禮運》：「禮義也者，人之大端也，所以講信修睦，而固人之肌膚之會、筋骸之束也。」注云：「會，合也，物合其則也，如頭容宜合於直之類。束，收斂也，如手容宜恭之類。」此注未穩，蓋人之肌膚，元有箇會處；筋骸，元有箇束處，惟心所運行而已。心存而不放，則肌膚之會，筋骸之束，自然凝固而不解，非强制之謂也。且注以頭容直爲固其肌膚之會，手容恭爲固其筋骸之束，亦牽强分別耳。

「身心顛倒，眩瞀迷惑」

○眩瞀甚於顛倒，迷惑甚於眩瞀。○朱子曰：「今人不曾做得小學工夫，一旦學大學，是以無下手處。今且當自持敬始，使端的純一静專，然後能致知格物。敬字是徹頭徹尾工夫，自格物以至平天下，皆不外此。」

「主一無適」

○程子曰：「主一之謂敬，無適之謂一。」○朱子曰：「如讀書時只讀書，着衣時只着衣，了此一件只做一件，身在這裏，心亦在這裏。」○又曰：「今講學，更須於主一上做工夫。若無主一工夫，則講底義

理無安着處，都不是自家物事。若有主一底工夫，則外面許多義理，方始爲我有，都是自家物事。工夫到時纔主一，便覺意思好，卓然精明。」○北溪曰：「主一無適，只展轉相解釋要分明，非主一外別有無適之功也。」

「整齊嚴肅」

○程子曰：「只整齊嚴肅，則心便一，一則自無非僻之干。」○玉溪盧曰：「主一無適未易曉，故又就事實上教人，便只就眼前做工夫。如正衣冠，尊瞻視，足容重，手容恭之類，皆是內外一致。外面整齊嚴肅，則內面便一；內面一，則外面便無非僻之干。」

「常惺惺法」

○朱子曰：「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬。」○又曰：「學問須是警省。且如瑞巖和尚，每日常自問『主人翁惺惺否』？又自答曰『惺惺』。今時學者却不能如此。」又或問：「佛氏亦有此語？」曰：「其喚醒此心則同，其爲道則異。吾儒喚醒此心，欲他照管許多道理；佛氏則空喚醒，在此無所作爲，異處在此。」○又曰：「心既常惺惺，又以規矩繩檢之，此內外交相養之道。」又曰：「今人心聳然在此，尚無惰慢之氣，況曰心常能惺惺者乎？故心常惺惺，自無客慮。」

「其心收斂，不容一物」

○祈寬問：「如何是主一？」和靖尹氏曰：「收斂身心便是主一。且如人到神祠致敬時，其心收斂，更着不得毫髮事，非主一而何？」○問程子、謝氏、尹氏所說敬處。朱子曰：「譬如此屋，四方皆入得，若從一方入到這裏，則那三方入處都

在這裏了。」○問：「敬字，諸先生之説各不同，然總而言之，常令此心常存，是否？」曰：「其實只一般。若是敬時，自然主一無適，自然整齊嚴肅，自然常惺惺，自然其心收斂，不容一物。但程子整齊嚴肅，與謝氏、尹氏之説，又更分曉。」○問程子、謝氏之説，謝氏尤切當。曰：「如某所見，程子説得切當。整齊嚴肅，此心便存，便能惺惺。未有外面整齊嚴肅，而內不惺惺者。人一時間外面整肅，便一時惺惺；一時放寬了，便昏怠也。」○新安陳氏曰：「朱子深取整齊嚴肅之説者，蓋以有著實下手處耳。」○黄氏曰：「且將自家身心去體察，見得如何是主一無適，如何是整齊嚴肅，如何是惺惺，如何是其心收斂，不容一物，是四者皆以有所畏而然。朱子晚年言『敬字之義，惟畏字近之』，其意精矣。」

「敬者，一心之主宰，而萬事之本根也」

有敬則有心，無敬則無心矣，無心則無事物矣，所謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，不誠無物也。○無一動一息而非心所役運。且如今一日寫出數萬字來，實無一點一畫而非此心所役也。若一點不出於心，則雖點而不能善其點；一畫不出於心，則雖畫而不能善其畫。惟以此一端驗之，則可見萬事皆不可無敬，一不敬則事皆非其事矣，可不謹哉。○陳氏曰：「心者，一身之主宰。敬者，又一心之主宰。」

「大學之道」

道者，事物當然之理也。如在《大學》則明德、新民、止至善，即其理之當然者也。故《章句》亦有三箇「當」字。○「道」字，

前輩訓作方法。一説，道以理言，非方法也。此蓋但知其所異，❶而不知其所同。蓋方法即道也。《孟子》「君子行法以俟命」條，《集注》曰：「法者，天理之當然也。」天理之當然，獨非道乎？又《大學序》文云：「古之大學所以教人之法也。」大學所以教人之法，非即大學之道乎？

「在明明德」

下「明」字連着「德」字，上「明」字是用工字，然上「明」字亦因下「明」字而生。蓋德本自明，而或爲物欲所蔽，今則從而明之，使不蔽於物欲而已，所以謂之「復其初」也。〇「在」字，或以《章句》内「當」字貼説，大謬也。此只云大學之道何在，一在明明德，一在新民，又在各止於至善。

「明德者，人之所得乎天，而虚靈不昧，以具衆理而應萬事者也」。德者，得也。此箇明德，實得之天之明命，所謂「天命之謂性」，故曰「人之所得乎天」云云也。

「虚靈不昧」。〇《大學》第一字是「明」字，「明」字第一義是「虚」字，惟虚則靈，而德之所以爲明者，盡於此矣。所謂「喜怒哀樂未發謂之中」者，虚也。所謂「無思無爲，寂然不動」者，虚也。所謂「戒慎不覩，恐懼不聞」者，存此虚也。所謂「發而中節」者，亦不過虚以應之而已。所謂「定之以中正仁義而主靜，立人極」者，亦不過充此心體之虚而已。虚之義大矣哉！學而有得於虚焉，至矣，盡矣。蓋虚則自然靈，所謂聰明睿智，皆由此出，以此事天、饗帝者也。所謂充拓得去，則天地變化，草木蕃者也。

❶「所」下，嘉靖本有「以」字。

佛老之得處，亦在虛上；其失處，亦在虛上。蓋吾儒之虛，虛得活；佛老之虛，虛得死殺也。○「虛靈」二字，有動靜體用之分。玉溪云：「虛猶鑑之空，靈猶鑑之照。不昧，申言其明也。」○心惟虛則靈。故心有所忿懥，不虛也，則忿懥不得其正，而視不見，聽不聞，食而不知其味矣，何靈之有？

「人之所得乎天」一條，小注詳矣，又當知此是以心言，而理在其中。心所以能涵萬理者，以其虛也。人之五臟，惟心獨虛而靈，不與他臟同。虛則有以具衆理，靈則有以應萬事，能具衆理而應萬事，此所以爲明德也。○朱子曰：「有得於天而光明正大者，謂之明德。」又曰：「心與性自有分別，靈的是心，實的是性。性便是那理，心便是盛貯該載敷施發用底。」此皆切要語也。○《大學》之「明德」，即《中庸》「天命之性」也。但《中庸》「性」字兼人物，而「明德」則專指人，非物所得而同矣。

《或問》云：「天道流行，發育萬物，其所以爲造化者，陰陽五行而已。何謂天道？何謂造化？曰：天道，其本體也；造化，其功用也。造者，自無而有也；化者，自有而無也。」

「天道流行」。○不言地者，以形言，則天之形包乎地之外也；以氣言，則地之氣實亦天之氣也。生物主宰全是天，只借地以發育之耳。故地非天敵也，言天則地在其中矣。○或曰：陽氣下降，陰氣上騰，如何說地之氣亦天之氣？曰：凡萬有之生長收藏，其形雖寄於地，其氣實得之天，不曰「坤道其順乎？承天而時

行」。若夫天降時雨，山川出雲，雲固陰氣之上騰矣。然究其極，天地間本一氣之流行，故必天將降時雨，然後山川始出雲。雲雖從山川而出，其實陽氣之所驅也，顧人多不察耳。○黄洵饒曰：「天道指太極，流行指陰陽。」又曰：「太極動而生陽，静而生陰，此是流行處。」愚謂太極即天道。動而生陽，静而生陰，即天道之流行。此「天」字是專言之者，正所謂「一陰一陽之謂道」也。黄説固是，但太分截，有似乎天道自天道，流行自流行耳。○「天道流行」，猶云「乾道變化」。

「發育萬物」，單言萬物，則人在其中，人亦天地間之一物也。

「所謂陰陽五行者，又必有是理而後有是氣」，此蓋根極天道之本體言也。周子所謂「太極動而生陽，動極而静，静而生陰，静極復動」者，亦是先有理而後有氣之説歟，抑非歟？○問：「必有是理，然後有是氣，是何如？」朱子曰：「此本無先後之可言，然必欲推其氣之所從來，則須説先有是理。然理又非别爲一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智。」朱子此説，愚尚體認未真。蓋既曰「無氣則理無掛搭處，氣爲金木水火，理爲仁義禮智」，則是就人物言矣。就人物言，何謂必先有是理而後有是氣哉？○節齋曰：「先有理後有氣者，形而上爲道，形而下爲器之謂也。有則俱有者，道即器之謂也。蓋不分先後，則理氣不明；不合理氣，則判爲二物。如性之與情，未發已發，自有先後，固不可道性情同時也。然情之本，實具於性，非先有此性而後别

生一情，是有此性即有此情也。故曰：象數未形而其理已具之稱，形氣既具而其理無眹之目。」愚謂以情性喻理氣，終未切當。

嘗疑理氣是一齊有底。朱子謂「必有是理而後有是氣」，雖就天道本體言，然天道本體豈容無氣耶？無氣又何以爲天道耶？愚於此終欠體認也。○氣以理爲主，但理全而氣分，故號理爲太極也，故謂必先是理也。愚此說庶幾可解初學之疑耶？○愚謂理全而氣分，理統乎陰陽而不倚於陰陽，故曰「形而上者謂之道」；陰陽則各滯於一隅矣，故曰「形而下者謂之器」。其實道不在陰陽外，但以其不倚於陰陽，故曰「形而上」也。《或問》謂：「必得是理，然後有以爲健順仁義禮智之性；必得是氣，然後有以爲魂魄五臟百骸之身。」○愚謂天地間無懸空之理。此處雖先言氣後言理亦可也，今乃先言理而後言氣，何歟？且若未有魂魄五臟百骸之身，不知健順仁義禮智之性當安在何處也。但或者謂先有氣而後有理，則是全不知理之所以爲理，而亦不知氣之所以爲氣耳。

愚意天地間元無無氣之理，亦無無理之氣。但自造化言，則氣分爲二，而理兼有二，實能主宰斡運之，所謂「一故神」者也。故理尊於氣，而得太極之名，是亦可先言理後言氣耳。若自人物言，則有一身之氣，便有一身之理；有一髮之氣，便有一髮之理，其理不獨全，其氣不獨分也。理不獨全者，四端萬善，其分固殊也。氣不獨分者，有生之初，便全賦以一生所受用也。○凡立言當隨所在，如理

氣之説，若主造化，則當先言理而後言氣；若主人物，則當先言氣而後言理。蓋理氣無先後，言理氣則有先後也。

「魂魄、五臟、百骸之身」。○陳北溪曰：「人始於氣感，則得魂爲先，既而體凝焉，則魄次之。魂主乎動，所以行乎此身之中，隨所貫而無不生者也；魄主乎静，所以實乎此身之中，隨所往而無不定者也。」○盧玉溪曰：「魂，陽之靈；魄，陰之靈。五臟，五行之質；百骸，萬物之象。」人之生也，得陽以爲魂，得陰以爲魄。得五行以爲五臟，故肝屬木，心屬火，肺屬金，腎屬水，脾屬土。而百骸又無非五行之所貫徹也，如鼻屬土，口屬水，目屬火，左耳居東屬木，右耳居西屬金，此見《事林廣記》。此外五行也。又按《洪範皇極·人體性情圖》：「筋屬木，毛屬火，肉屬土，骨屬金，皮屬水。」是又一項五行也。又按《群書備數》有五指、五會、六腑、九臟、九竅之類，要亦不外乎五行耳。此《或問》於理所以只言健順五常，而於氣則言魂魄五臟。且又言百骸者，以百骸總屬五行也，如云「五常百行」，百行亦豈有出於五常之外者哉？○百骸之身，亦非恰好是百箇骸也。如《大傳》云「二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也」。朱子亦謂：「天地間，亦非恰好只是萬箇物也，概言其多耳。」○周子所謂「無極之真，二五之精，妙合而凝」者，正謂此也。○玉溪曰：「真以理言，而理不雜氣；精以氣言，而氣不雜理。妙者，理氣之莫測。合者，理氣之無間。凝則有是形，而各一其性矣。」○周子先言「無極之真」，後言「二五之精」，此亦自造化言，理全而

氣分，是理尊於氣者，故先言理後言氣也。

《章句》「氣稟所拘，物欲所蔽」。○雖云氣稟拘於有生之初，物欲蔽於有生之後，是兩平説。但凡爲氣稟所拘者，則必有物欲所蔽；凡物欲得而蔽之者，皆坐於氣稟之拘也。二者理實相須，故序文云「氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也」。不及物欲一邊者，氣稟不齊，則必有蔽於物欲者矣。若《孟子》「待文王而後興」章，注云「惟上智之資，無物欲之蔽」，蓋以上智之資，氣稟清明，則物欲自不得而蔽之也。又《或問》「湯之盤銘」章，只言利欲昏之而不及氣稟者，蓋以其爲利欲之昏，則其由於氣稟之拘，亦不待言矣。故或兼言氣稟、物欲，或單言氣稟自可以該夫物欲，又或單言物欲亦自可以該氣稟。經傳中如此類者尚多，讀者可以類推而意會也。

「故學者當因其所發而遂明之，以復其初也」。○此一句，實朱氏所學之家法，亦從古聖賢爲學之通法也。至朱子屢發之，以開示來學，故此云「當因其所發而遂明之，以復其初也」。《中庸》「致曲」章曰：「其次則必自其善端發見之偏，而悉推致之，以各造其極也。」《孟子》「人皆有不忍人之心」章曰：「四端在我，隨處發見，知皆即此推廣而充滿其本然之量。」云云。而傳之九章亦曰：「立教之本，不假强爲，在識其端而推廣之耳。」蓋學者惟不欲爲聖賢之學則已，但欲爲聖賢之學，即便是這箇模子，外此再無别法。以此見孟子「擴充」之説，大有功於來學。而孟子蓋又得之子思「致曲」之説歟，抑

其所由來者遠矣。

「因其所發而遂明之」，遂明之者，格物致知，以啓其明之之端；誠意、正心、脩身，以致其明之之實也。○味「遂明之」三字，便見有「苟日新，日日新，又日新」之意。○《或問》云：「其必先之以格物致知之説者，所以使之即其所養之中，而因其所發，以啓其明之之端也。」○「即其所養之中」，是承上文聖人施教，既已養之於小學之中而云也。「養」即所謂收其放心，養其德性者也。致知格物，只曰「啓其明之之端」，見明德實，工夫全在誠意、正心、脩身上，其格物致知特以爲誠、正、修之地耳。

「在新民」

新民之事，只是勞之、來之、匡之、直之、輔之、翼之，使自得之，又從而振德之，而新民之止至善亦不外是矣。○「新民」二字，固是就教化上説，然非制田里、教樹畜、立法制以安其生，則亦無以爲施教化之地也。故使民樂其樂、利其利者，正爲新民之事，而理財用人，皆明明德於天下者之大節目也。孟子論王道，亦必先之以五畝之宅，百畝之田，雞豚狗彘之畜，然後及庠序孝弟之教，可見聖賢元不迂闊也。時文中無用及此，論理則然也。

《或問》云：「是則所謂新民者，而非有所付畀增益之也。」○玉溪曰：「非彼本無而我付畀之，非彼本少而我增益之。」

「至善，則事理當然之極也」。○此解字義，其實只是明德、新民之所極。凡事不屬明德，則屬新民，只入在這兩箇圈子裏。○新民止至善，此主在上新民者而言，非謂民德之新亦皆必止於至善也，其

勢安得盡如人意。觀夫「没世不忘」一節，亦可見其主在上人言矣。但新民者本心，固未嘗不欲民德之新，各止於至善也。〇事事處得恰好，便是止至善，其事總歸之明明德、新民二者而已。況二者又自相須，故曰「脩己以安百姓」，而傳者之釋新民，亦必以自新爲之本也。〇至善者，事理當然之極致。舉其目之大者而言，則君之仁，臣之敬，父之慈，子之孝，與國人交之信，各有箇所當止之地是也。以此自盡者，明明德之止至善也；使人皆有以盡乎此者，新民之止至善也。〇止者，未至其地則求其必至，不然是不當止而止矣；既至其地則止而不遷，不然是當止而不止矣。

明德、新民，只是去人欲、復天理而已，故《章句》末云「蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也」。至此則即《中庸》之中也，故《或問》又云「求必至是，而不容其少有過、不及之差焉」。〇至善是無過、不及所在，不必於「止」字上分。必至於是而不遷，爲無過、不及也。〇止至善，若就八條目言，須兼横説、直説方是。以明德言，如能格物致知矣，而或未能誠意、正心；能誠意、正心矣，猶或未能脩其身，則是明明德未能止於至善也。然知之致也，意之誠也，心之正也，身之脩也，一或少有苟且而未能各造其極，使無一毫之遺憾焉，是亦未能止於至善也。新民之止至善亦然。此説似可，然猶未爲精當。〇一説必須兼格、致、誠、正、修之功，然後爲明明德，又必物極其格，知極其至，意極其誠，心極其正，身極其脩，然後爲明明德之止至善，否則雖亦格物，

亦致知，亦誠意，亦正心，亦脩身，然安於小成，未至其極也。新民止至善亦然。若止是數者兼備，謂之止至善，則《大學》於明德、新民之外，亦不必更立箇止至善之名目矣。蓋若能格物，能致知，能誠意，能正心，而猶未能脩身，則於明德一箇圈子尚未填得滿在，而況可謂之明德之止至善乎？

問：十有五年以上，安可便責以明明德，而遂止於至善哉？況庶民俊秀，四十始仕，在大學中，又安得遽有新民之責哉？曰：明明德而止於至善，此固非旬時歲年工夫所能就者。故自十五便教之以此，元不以有位無位而有所作止也。且「明明德於天下」條，《或問》云「使天下之人皆有以明其明德，則各誠其意，各正其心，各修其身，各親其親，各長其長」，又不必有天下國家之責者乃然也。雖終身爲庶民，亦當有以明其明德也。惟新民則是大學中所素教而預養之事，故曰「夫人幼而學之，壯而欲行之」。范文正公自爲秀才時，於天下事便都一一理會過也。

《或問》云：「有不務明其明德，而徒以政教法度爲足以新民者。」云云。小注朱子曰：「不務明其明德，而以政教法度爲足以新民，如管仲之徒便是。自謂能明德而不屑於新民，如佛老便是。略知明德、新民，而不求止於至善，如王通便是。看他於己分上亦甚脩飾，其論爲治本末亦有條理，甚有志於斯世。只是規模淺窄，不曾就本原上着工夫，❶便做不徹，須是無所不用其極方是。古之聖賢明明德便

❶「夫」，原作「天」，今據嘉靖本改。

欲無一毫私欲，新民便欲人於事事物物上皆是當也。」凡事皆有箇天，然恰好處所謂天則之妙也。人只做得合他時，便是止至善也。至善，無過、不及。

大抵聖人設教，只是教人爲人而已。學者之學，亦只是學箇爲人而已。人之所以爲人者，明德也，故首以明明德。然人人各得是所以爲人之理也，故次之以新民。而人道自有箇至中、至正、至精、至當之所在，加之毫釐則太過，減之毫釐則不及者也，故又終之以止至善。至於止至善，則所謂成人而學之能事畢矣。此固聖人立教之本意，聖經立言之本旨也歟。

○「此三者，大學之綱領也」。○謂之綱領者，以其統乎條目也；謂之條目者，正以其隸於綱領也。如綱之有綱，綱舉則目張；如裘之有領，領挈而裘順。

「知止而后有定」止「慮而后能得」

「止於」之「止」，以工夫言。「知止」之「止」，以實理言，即傳之三章所云「安所止」也。○不曰「至善」而曰「止」者，正以見至善在所當止也，故《章句》云云，《或問》云云。又如《中庸》言道而加之云「君子之道」，以其爲君子之所當知當行故也。古人立字命意之精，有如此。

「知止而后有定」云云，譬如良醫，於百病所治之方無不精熟，則雖未臨病人，然於治病之術挾之有素，腦中自有主宰，不患臨證迷方矣。故隨人所請治，一時便能審病症，察氣脉，而以其素所精熟之方應之，無不中其病矣。○或曰：「《章句》云『志有定向』，而《或問》曰『皆有定理』，又曰『理既有定』，改『志』爲『理』，不同，何也？」曰：「一也。《或問》雖以理言，而

上文則曰『方寸之間，事事物物皆有定理』，方寸之間，非志而何？」

「定而后能静」。○大抵外物所以能動其心者，只是見理不真，而胸中無定力耳，故曰「定而后能静」。○定則惟理是主，是非眩他不得，故静而不妄動。

「静而后能安」。○人之一身，以心爲主，心苟静而不妄動，則此身隨其所在，而無不得其所安矣。

「安而后能慮」。○全在日用之間，從容閑暇上，故曰「能定而后能慮」。朱子曰：「今人心中摇漾不定疊，還能處得事否？ 人處事於蕞冗急遽之際而不錯亂，非安不能也。」○慮，只是以平日所知者再審一審。○《或問》曰：「然既真知所止，則其必得所止，固已不相遠。❶ 其間四節。」云云。朱子曰：「定、静、安、慮、得五字，是功効次第，不是工夫節目。纔知止，自然相因而見。」○又定、静相去不遠，但有淺深耳。與《中庸》動、變、化相類，皆不甚相遠。定以理言，故曰有；静以心言，故曰能。静是就心上説，安是就身上説。○饒氏曰：「定、静、安在事未至之前，慮是事方至之際。」○朱子曰：「定、静、安三字雖分節次，其實『知止』後皆容易進。『安而后能慮，慮而后能得』，此最是難進處，多是至『安』處住了。『安而后能慮』，非顔子不能。去『得』字地位雖甚近，然只是難進。挽弓到臨滿時，分外難開。」

「知止而后有定」者，事豫吾内也。「定而后能静」者，内有主也。「静而后能安」

❶ 「不」下，四庫本及朱熹《四書或問》有「甚」字。

者，心泰則身隨之矣。「安而後能慮」者，猶止水能照物也。「慮而后能得」者，不慮則率意任情，亦無由得其理矣。此節承上言，明德、新民固皆欲止於善，而其所以止於至善，必自知止始，知止則定、靜、安、慮而得矣。看《或問》「推本」二字，❶見得全重在「知止」上，蓋深欲人端的所知於其始也。《或問》中鵠之喻尤明。○味經文數箇「而后」字，可見聖人於此極有不敢易之之意，故示人以先務知止也。

「知止而后有定」至「能安」，猶《孟子》「自得之，則居之安、資之深」也，皆事物未感之前也。「慮而后能得」，猶「取之左右逢其原」，則既與事接矣。可見孔、顔、曾、孟一道也。大抵聖賢所説，多有不同而其指同，或其指異而其歸同者。蓋萬古一理，千聖一學，自有不容不同者。若不同則異端矣，此般地所界限最嚴也。或謂靜與安皆以心言，非也。「安，謂所處而安」，處，居也，非處事也，處事則能慮時矣。《論語》曰「懷土」，謂溺於所處之安，此可證也。《或問》分明謂「無所擇於地而能安」，小注分明謂「安以身言」，或曰小注又何以謂「但有深淺」？曰：「不但其心靜，又連其一身皆安，非有淺深而何？大抵身以心爲主也。蓋有能安而或不能慮，❷能慮而或不能得者，未有知止而不能有定，定而不能靜，靜而不能安者。」

知止，物格知至也。能得，意誠以下之事

❶「本」，原作「承」，今據嘉靖本、四庫本改。
❷「不能」，原作「有能」，今據嘉靖本改。

也。○或以定爲意誠，静爲心正，安爲身修，蓋承知止爲物格知至言也。然則又將以慮與能得爲身心外事乎？殊不成説話。若只説到身脩住，則此條豈惟明明德得所止而已乎？按《或問》云：「格物致知，所以求知天至善之所在。自誠意以下，以至於平天下，所以求得乎至善而止之也。」朱子自有明解矣，何乃妄爲之説邪？

至善，即中也。「知止」一條，惟精惟一之事也。○朱子以止至善爲明德、新民之標的。然則凡從事於大學者，可不知標的所在，而勉勉循循以求必至哉？故程子兄弟爲學，合下便以聖人爲師。或有以「知止有定」一條爲釋格物致知之義。○方正學先生題《大學篆書正文後》云：「《大學》出於孔氏，至程子而其道始明，至朱子而其義始備。然致知格物傳之闕，朱子雖嘗補之，而讀者猶以不見古全書爲憾。董文靖公槐、葉承相夢鼎、王文憲公柏，皆謂傳未嘗缺，特編簡錯亂，而考定者失其序。遂歸經文『知止』以下至『則近道矣』以上四十二字，於『聽訟，吾猶人也』之右，爲傳第四章，以釋致知格物，由是《大學》復爲全書。車先生清臣嘗爲書以辨其説之可信。太史金華宋公欲取朱子之意，補第四章章句以授學者而未果。浦陽鄭君濟仲辨，受學太史公，預聞其説，而雅善篆書。某因請以更定次序，書之將刻以示後世。蓋聖賢之經傳，非一家之書，則其説亦非一人之所能盡也。千五百年之間，講訓言道者迭起不絶，至於近代而始定，而朱子亦曷嘗斷然以爲至當哉？故亦以待後世之君子

耳。世之譊譊然黨所聞，而不顧理之是非者，皆非朱子之意也。舊説以『聽訟』釋『本末』，律以前後之例爲不類。❶合爲一章而觀之，與孟子『堯舜之智不徧物』之言正相發明，其爲致知格物之傳何惑焉？古人之説經，略舉大義而意趣自備，非若後世説者之固也。由國家而推之天下，《大學》之所宜爲，則欲致知者舍聽訟而何以哉？是語雖異於朱子，然異於朱子而不乖乎道，固朱子之所取也歟。鄭君多學而不雜，執中而不滯。觀其所好，其傳所謂近道者乎？」

前輩更定《大學》經傳如左：

「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先脩其身。欲脩其身者」云云，「未之有也」。

右經一章

「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。子曰：『聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！』無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本，此謂知之至也。」堯舜之智而不徧物，急先務也。

右傳之四章，釋格物致知。

清竊謂：諸先所定，亦有未安者。看來當先以「物有本末」一條云云，然後續以「知止而后有定」云云，而終以「子曰：聽訟，吾猶人也」云云。如此則由粗以及精，先自治而後治人，亦古人爲學次第

❶「不」，原作「下」，今據嘉靖本改。

也。今以「知止」居前，「知所先後」居後，則次序顛倒，文理俱碍矣。故清亦未敢全以爲然，竊復更定于此，以俟後之君子。

「所謂致知在格物者，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能慮，慮而后能得。子曰：『聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！』無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本，此謂知之至也。」

右傳之四章，釋格物致知。

今本以「物有本末」之物，爲明德、新民，其實亦有所未安。故愚竊取方公之論，而私録之於此。且其言曰「異於朱子而不乖乎道，亦朱子之所取也」，最見得到。

○或曰：如子所定云「所謂致知在格物者，物有本末，事有終始」，只用「物」字承之足矣，「事」字又從何而來？曰：「有是物，則有是物之事。實用工於格物者，自知之。」○或曰：格物致知之義，何用説到能慮、能得之境？曰：「必知止而后能定、静、安、慮，以至於能得，此所以必貴於知止也，不然終無得於道矣。夫知行豈可判然爲二哉？但始求知時，便是要爲踐行之地矣，故如此立言。」○朱子所定，是誠可疑。蓋既云「知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能慮，慮而后能得」，其先後之序已自説出盡了，其誰不能知，而又曰「知所先後，則近道矣」，不爲重復而有滯乎？況知止内，則能知明德、新民，知止能得之先後矣。三綱領八條目之外，又不該別立釋「本末」一章，且又缺了釋「始終」之義，是

誠有可疑者。

「物有本末，事有終始」

按第二節，不過推本第一節「止至善」之意，非與首節對言也。而於此第三節，乃並舉而對言之，何耶？蓋物與事自不侔，事即是物中之事，特以其皆有先後之序，故對舉而言耳。〇「物有本末」，先自治而後治人也；「事有終始」，行以知爲先也，故曰「知所先後，則近道矣」。只下箇「本末」、「終始」字，而其先後之序自昭昭矣。〇明明德在己者，新民在人者，一內一外之相對也，故曰物事則一貫。

「知所先後，則近道矣」

近道，雖就知上説，而所以近道者，正以其於用工處知所先後也。故《或問》既曰「進爲有序」，而小注又云「不知先後便倒了」，可見「先後」自重。不是全未下着工夫，只泛泛然僅知其序，即便爲近道耳。〇此「近道」與「忠恕違道不遠」一般，故不必指爲近大學之道。蓋非爲大學之道，「道」字不足以該天下之道也。只是於詞氣之間欠寬平，不類古人言語氣象耳。所謂平地鋪着看，何傷《中庸》「忠恕違道不遠」，亦不必説是近中庸之道。道是天下古今公共物事。〇近道，黄氏洵饒以爲是聖人之道，此亦無傷，要之聖人之道亦只是大學之道。故「管仲之器小哉」注云「不知聖賢大學之道」，可見聖賢之道即大學之道也。大學之道，所該亦廣矣。〇近道，猶自今日言。〇「知止」，「知」字深。「知所先後」，「知」字淺。此「知」字，又在「知止」之前。

「知所先後，則近道矣」，可見三綱領之有序。「古之欲明明德於天下者」云云，又

見八條目之有序。

「古之欲明明德於天下者」一條

此舉古人爲學次第，以著綱領之條目也。

此「古」字，孔子指三代之隆時言也。○不曰「古之欲平天下」而必曰「古之欲明明德於天下」者，正以見人己一理，其治人者，不過推吾所以自治者以及之耳。《或問》所謂「合之盡其大而無餘也」，又云「篇首之言，乃一書之綱領；而明明德一言，又篇首三言之綱領也」。問：此處「明德」二字，畢竟是在己之明德耶，抑天下之明德邪？曰：「畢竟是己之明德也，『明德』二字，豈可屬人。但云明之於天下，則是使天下之人皆有以明其明德矣，猶云行道於天下。《章句》與《或問》皆云『使天下之人皆有以明其明德』，天下之人，自公卿、大夫以至士、庶人，皆是也。明明德於天下，其實則是謂明天下之明德也。《章句》、《或問》其文與本文不類，所以發其意耳。不但明一己之明德，而必明天下之明德，此之謂『明明德於天下』。如《中庸》所謂『盡人物之性』者，元不在盡其性外，亦吾有以盡之也。八條目，其實一明明德之貫通。」○「明明德於天下」，語意猶云行道於天下耳。《章句》及《或問》爲要得此意明白，故多著字以發之，而讀者反泥以爲「明德」字屬天下，蓋誤也。故先儒謂明德、新民、止至善，三者爲一書之綱領，而「明明德」一言，又其大綱領者也。蓋以其於治己、治人，皆説得明明德也。如「盡其性」與盡「人物之性」，並舉之則爲三。若統而言之，則夫「盡人物之性」要亦「盡其性」之分内事也。此説未知是否，但以明德

屬之天下之人，愚意有未安耳。《章句》及《或問》之言，則在人所體會。

東陽許氏曰：「不曰欲平天下先治其國，而曰明明德者，是要見新民是明德中事，又見新民不過使人之明其明德而已。」

○《或問》釋「明明德於天下」，云「人皆有以明其明德，則各誠其意，各正其心，各修其身」，已足矣。而又曰「各親其親，各長其長」者，以身之所接者言也。然只及家而不及國與天下，且上去却格物致知者，但責以其所可能者耳。《或問》雖解曰「自明其明德而推以新民」，其實不是明德與新民平重。其曰「極體用之全」者，亦不過謂只是一明德之貫。史氏伯璿之説全謬，蓋其失在不詳下文許多次第，且其解《章句》「使」字尤謬也。

新安陳氏謂：「《或問》釋『明明德於天下』，只云各誠其意，各正其心，各修其身，各親其親，各長其長，而不曰各格其物，各致其知者，蓋民可使由，不可使知之故也。」○一説，此説未是。「自天子至於庶人，一是皆以修身爲本」，修身便包格、致、誠、正，况庶人既不能格、致，又安能誠、正乎？《或問》只是舉此該彼，爲省文之計耳。且民不可使知者，聖人無可奈何之詞也。伊尹曰「予將以斯道覺斯民也」，覺謂悟其所以然也，伊尹本心亦未嘗不欲使斯民之盡知道也。至於卒不可使知，則「堯舜其猶病諸」之意也。《大學》示人以明德、新民之標的，固不宜先自爲無可奈何之計也，故新民亦欲止於至善，此説更是。○首之以「明明德於天下」，至國、家則只曰治、曰齊，不復以明明德貫之者，舉一以見其餘也。至於

下條，又只曰「天下平」，又可見此條首舉明明德之不爲無意。

平天下者，必使天下之公、卿、大夫各舉其職，使天下之士、農、工、商各得其分。自東自西，自南自北，無一人之不遂其生全之天，無一人之不歸於皇極之內，以至四夷八蠻之歸心，鳥獸魚鼈之咸若，所謂東漸西被，朔南暨北，彼此如一，均齊方正，乃所謂平也。○先治其國，則內而朝廷，外而四境，人人皆欲有以明其明德也。齊、治、平，皆新民之事。家曰齊，國曰治，天下曰平，字各有當，宜細玩也。○齊家之道，必篤恩義，使父子、兄弟、夫婦皆歡然有恩以相愛；必正倫理，使父子、兄弟、夫婦皆燦然有文以相接。男正位乎外，女正位乎內，是之謂齊。

「先修其身」

○身只對人而言。觀傳之八章釋修身、齊家之義，亦可見。

「先正其心」

○正心者，静亦静，動亦静，所謂密察此心之存否也。心統性情，如何不兼動静。○朱子小注謂「心兼動静」，或謂動即意也，以意對心，似專指動。然考之後注曰「敬以直之，然後此心常存」，又曰「心有不存，則無以檢其身」，《或問》又引《孟子》曰「操則存」，曰「求其放心」，可見只是指所存主處言，非專指静時也。大抵正心正是尊德性工夫，所謂存心也。存心兼動静無疑矣。

意者，心之所發也。未發之先，心固在乎？曰：然。既發之後，猶有心在乎？曰：然。然則心兼動静，或静而未應物，或動而應物，皆當敬以存之矣。夫心對

意而言，則爲本體。不必謂正心之心全是體，而以意爲用也。如彼說，則將以心、意分動静相對工夫矣。

「正心、誠意之別」

○看來心只是存主處，意則心之苗也。若不先誠其意，則惡念尚未除，欲正其心得乎？○意有善有惡，意既誠則善惡關已透了，其或心不正、身不脩者，只是不免有所偏滯而已，却非惡也，正所謂正路上差了脚。故曰：「意誠，則真無惡而實有善矣。」

問：按傳之七章，忿懥四者，皆心之用也，若意則心之發，同乎，異乎？本體只是心，心初發時有善惡兩路是意。若心之用則全行出外來，却又在意之後矣。但誠意之後已無惡，只有偏耳。○心體要虚。正心，敬以直内也。意之發，便要斬截向正路去，不干於邪。

「欲正其心者，先誠其意」

人心之所以不正者，大概皆妄念有以撓之也，去妄然後可以存其真，故曰「欲正其心者，先誠其意」。○意者，心之萌也。心該動静，意只是動之端，心之時分多，意之時分少。○或謂正心是静而存養工夫，誠意是動而省察工夫，先省察而後可以存養。然則所謂必其體立，而後用有以行者，非歟？而所謂心之用者，又將何所歸歟？其説恐非《大學》本指也。

○正心只是主静之法，静亦静，動亦静也，故曰「敬以直内」。誠意者，致謹於動之端也。蓋一念，善惡分路之始也，别是一關頭也，故另爲一目。周子單言主静，則自兼得誠意矣。若以敬直内、義方外對言，則脩身以下皆方外之義，而誠意、

正心皆屬内之直矣。〇意與情不同。意者，心之發；情者，性之動。情出於性，隨感而應，無意者也。意則吾心之所欲也，視情爲着力矣。心之所之謂之志，心之所念謂之懷，心之所思謂之慮，心之所欲謂之慾，此類在學者隨所在而辨別之，然亦有通用者。《章句》舊本云「意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也」，後依沈本改云「必自慊而無自欺也」。以愚所見，元本尤爲明白。蓋意之所發有善惡，於善而無自欺，則意誠矣。無自欺就見得必自慊，且先之以一於善，字面尤見端的，意者此其定本歟？

「先致其知」

誠意者，實於爲善去惡也。然不能致知，則何者爲善，何者爲惡，蓋有不辨而錯認者矣。《或問》謂：「天下之道二，善與惡而已矣。」〇致知者，「推極吾之知識，欲其所知無不盡也」。吾之知識是元有底，所謂人心之靈莫不有知，乃良知也。然良知只是赤子之心，未能擴而充之，以至於無所不知。故必推而極之，使其表裏洞然，無所不盡，然後爲能盡乎此心之量也。〇知者，心之神明，即心之靈也。朱子曰：「神是恁地精彩，明是恁地光明。」〇妙衆理而宰萬事，是解知字；具衆理而應萬事，是解心字。然心是有知之物，而知即心之靈也。故所解之文，大同小異。〇致知者，因其所已知，推之至於無所不知也。已知者，知其大概；無所不知者，知其細微也。

「致知在格物」

上文不曰「在」治其國、「在」齊其家云云，

而必曰「先」云者，可見後面節節有工夫在，不是國治了而天下自平，家齊了而國自治。故下條《章句》下「可得」字，惟致知則「在格物」而已。格得一分物，則致得一分知；格得十分物，則致得十分知，無復先後之可言矣。○自「誠意」以下，一件自爲一件，惟致知格物通爲一件，故曰「在格物」。言致知更無他術，只在格物而已。然既如此，則只言致知或格物足矣，又必兼言之者，蓋格物是積漸工夫，致知是求到那一旦豁然貫通處。

或曰：格物直用以致知，致知全在於格物，二者本一事，何必分兩目邪？曰：「格物是逐件事，致知是全體事。聖人蓋恐人於物不能盡格，故又爲致知之目以要其成也。苟欲致知，而不先於格物，則又無以爲之地矣，故兼以爲教。如正心、誠意，亦必兼舉者，意又是心之念頭緊要處也。」○格，至者，謂必到之也。《章句》曰「欲其極處無不到也」，明白切當而痛快，無以加矣。只要人如此實用其工。此「格」字最難解，非朱子不能定。○格物工夫，要不出博學、審問、慎思、明辨四者。○凡物理皆有所當然而不容已，與其所以然而不可易者，要得此二意俱到方是。按《論語》「四十而不惑」，《集注》曰「於其所當然者，皆無所疑」；「五十而知天命」，《集注》曰「天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也」。依此則所以然處，是天命。然事事物物各有箇所以然處，謂之天命，蓋究其所以然之極致也。

「物，猶事也」，如爲君是事，爲君而仁，事之理也。格之者，自表而至裏，自粗而至

精，於仁之理，窮之無所不盡也。舉其大略，如爲君者，必使天下之賢人君子各得其職，必使天下之群黎百姓各得其所；必紀綱文章，謹權審量，讀法平價，無不備舉；又必有《關雎》、《麟趾》之意，以行周官之法度；又如必敬事而信，節用而愛人，使民以時；必不侮鰥寡，不虐無告；必有五畝之宅、百畝之田，雞豚狗彘之畜，庠序孝弟之教；又如凡爲天下國家有九經之類，凡此皆其所當然之則也。中間有表焉，有裏焉，有精焉，有粗焉。如所謂紀綱文章、百畝田、五畝宅之類，是自其行於外者言之，表也。如所謂《關雎》、《麟趾》之意，敬事而信之類，是自其存諸心、本諸身者言之，所謂裏也。精則是其本根大本所在，所謂「大德不踰閑」者也。粗則是其末節細故所在，所謂「小德出入可」者也。行於外者有精有粗，存於內者亦有精有粗，其謂之「所當然而不容已」者，何也？曰：但是當然，便是不容以不然，故謂之「所當然而不容已」。如必使天下賢人、君子各得其職者，不如此則天下之事不可得而理也，其可已乎？必使群黎百姓各得其所者，如此然後可以爲民父母而無負也，其可已乎？必綱紀文章，謹權審量，讀法平價，皆不可缺者，徒善不足以爲政也，其可已乎？必有《關雎》、《麟趾》之意者，徒法不能以自行也，其可已乎？必敬事而信者，上不敬則下慢，不信則下疑也。必節用而愛人者，侈用則傷財，傷財必至於害民也。必使民以時者，不以時則力本者不獲自盡也。必不侮鰥寡、不虐無告者，哿矣富人，哀此煢獨也。必有百畝之田，然

後數口之家可以無饑；必有五畝之宅，然後五十者可以衣帛；必有雞豚狗彘之畜，然後七十者可以食肉；必有庠序孝弟之教，然後老者不負戴於道路。如此之類，又豈容已乎？是謂之所當然而不容已。○「所以然而不可易」，朱子曰：「君之所以仁，蓋君是箇主腦，人民百姓皆屬他管，他自是用仁愛，非是説爲君了，❶不得已以仁愛行之。」此則所謂天命之意，即爲君者所以當仁之故也，是統言之者也。

事事都要説到不可易處，方是。上不敬則下慢，不信則下疑，則敬事而信之理，決在所不可易矣。既不可易，則是天實使爲之也。欲數口之無饑，老者之衣帛、食肉，則五畝宅、百畝田、雞豚狗彘之制，決不可易矣。既不可易，亦是天實使爲之也。然究其所謂天實使爲之者，即天命之性之仁所爲也。只此便可見天「體物而不遺」，「昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍」，又所謂「天之明命」，其全體大用，無時而不發見流行於日用之間者也。他如臣之敬，父之慈，子之孝，以至事事物物，皆當以此類推求之，只是一箇所當然，一箇所以然。所當然者，有表裏精粗；所以然者，亦如之。不可謂所當然者爲表爲粗，所以然者爲裏爲精。蓋在表在裏，各有精有粗，驗之事物則然，小注之説不足盡憑也。或曰：《大學》格物，是所當然與所以然者一時齊格，而《論語》「四十而不惑」《集注》以爲「知其所當然」，「五十知天命」《集注》以

❶「了」，原作「子」，今據四庫本改。

爲「知其所以然」，何以不同？且聖人之「知所以然」，尚俟於「知所當然」之十年後乎？曰：「《論語》之言，本夫子因其近似以自名之詞，固不必太泥。但要其實，則學者之格物，誠非可以旬時之近，而遂至於知至之境也。世間容有格物窮理至數十年，而終身不能知至者，如今之皓首窮經，而不能得其理之所以然者，何限《論語》分『四十而不惑』爲知所當然，『五十而知天命』爲知所以然。固爲近似而有理也。」

以用功而言，則格物時不但求其所當然，便并求其所以然，乃格物以致其知者也。以成功而言，則知至時方爲能盡得其所以然，而凡所當然者不假言矣，乃物格而知至者也。方格物之時，其所以然者固亦有得，但未能盡得，則猶未可謂之物格而知至也。至於物格知至之時，則所謂「衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」，觀「衆物」與「無不」字面，可見凡其所以然者悉爲我得矣。此《論語》所謂「知天命」者也。是二書所注，初看若有不同，終則實無不同也。

孟子之言「知性」，舉成功而言者也，是物無不格時事，應上文「盡心」者言也。故「知性」與「知天」是一時事。

孟子曰「知其性則知天矣」，以成功言。故《集注》云知性則物格之事，不曰格物之事也；盡心則知至之事，不曰致知之事也。○格物以致知時，物未盡格，知未便致也；物格而知至時，物無不格，知無不至也，有此分別。○「四十而不惑，五十而知天命」，亦皆以成功者言。若論用功，則「十五而志于學」時，已用其功矣。

但聖人謙退，以爲四十時猶未便能知天命，猶只是能不惑而已。○凡言事理所以然之故，蓋有自統體而言者，亦有以逐事言者。如《論語》「五十而知天命」，注曰「天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也」，此則自其統體者言。如《大學或問》曰：「於凡天下之理，皆有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易。」此所以然，則事事物物皆有箇所以然也。要之《大學》之格物，則兼是二者。如云「今日格一物，明日格一物」之類，則逐事之所以然者，在所格矣。如云「衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」，則統體之所以然者，無不格矣。蓋衆物之表裏精粗無不到，非始格物時事，乃後來物格時事也，物格則與知至同時矣。知至則知天矣，故知天命當以全體者言。若方格物時，雖亦有得其所以然者，然猶未全也，未可便謂之知至，未可便謂之知天命。但統論聖學全體，則其知所以然處，便是知天命也。夢中有云：「四十而不惑，謂能隨事精察而力行之也。五十而知天命，則一理渾然，泛應曲當之域矣。」天命即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。何哉？蓋萬理悉聚於一心。理之聚於心者，謂之性，總其綱曰仁義禮智。而吾心之仁義禮智，非出於人爲也，即天之元亨利貞之降於人者也。故孩提無不知愛其親，及其長也無不知愛其兄，見孺子入井，自然怵惕之心生，遇嘑蹴之食，自然羞惡之心生，所以然者天也。人能見得此意分明，自然勉勉於善，有不容已者矣。故曰「知至而后意誠」，知至則知天

命矣。○不可因《論語》言「四十而不惑，五十而知天命」，而分格物專爲知所當然，知至專爲知其所以然也。蓋格物時便當兼求其所以然，然必至於知至時乃爲能盡得其所以然也。此有用功與成功之分，逐事與全體之别，此説庶幾爲定論。○萬物各具一理，而萬物同出一原，故「知其性則知天矣」。但得夫逐件之所以然，亦自通融夫一本之所以然矣。若以萬物各具一理爲所當然者，萬理同出一原爲所以然者，則未然也。蓋各具一理，一理處已有所以然之説，《或問》載朱子小注亦有此説。

《小學集解》於題辭下引勉齋黄氏曰：「洒掃應對雖至小，亦有所以然者矣。」雖是逐件之所以然，其實所自出者同也。故曰：「大本者，天命之性，天下之理皆由此出也。」逐事之所以然，「小德之川流」者也；全體之所以然，「大德之敦化」者也。○大抵天下之理總括於五性，而五性出於天，故曰「天命之謂性」，又曰「知其性則知天矣」，「君子之道費而隱」，亦此理也。其曰「所以然而不可易」者，即所謂道之大原出於天，而不可易者也。○一説，凡事理之究極當然而不可易處，即天實爲之也，便是天命。如《論語》「君子有三畏」章，《集注》曰「大人、聖言，皆天命所當畏」。夫大人、聖言，於天命若無與也，而今乃曰「皆天命所當畏」，又曰「知畏天命，則不得不畏之矣」，正謂其即天命所在也。此亦可見天理之全體，❶而著見於事物之節文。此愚所謂逐事之所

❶「見」，原脱，今據嘉靖本補。

以然，固出於天者也，但有逐件、全體之分。必得其全體，方爲知至，方爲盡心，方爲知天命耳，非謂前此全無得於其所以然者也。曰「五十而知天命」，要其成也。曰「四十而不惑」者，未許其至也。此聖人爲衆人設也，若聖人則奚拘於此。孟子言「知其性」者，即「衆物之表裏精粗無不到」也；言「盡其心」者，即「吾心之全體大用無不明」也，一時事也。故曰「盡其心者，知其性也」，又曰「知其性則知天矣」。○格物之理，致吾之知，是者必極其所真是，非者必極其所真非，善必極其本之所由來，惡必極其幾之所由起，此之謂物格。由是而往，則意可誠而無一念之或欺，心可正而無一息之不存，身可修而無一動之或偏矣。故謂致知爲夢覺關也。○按《或問》云：「凡有聲色象貌而盈於天地之間者，皆物也。既有是物，則其所以爲是物者，莫不各有當然之則而自不容已。」此以其當然者言也。繼之曰「是皆得於天之所賦，而非人之所能爲也」，此則下文所謂「其所以然而不可易者」也。又曰：「今且以其至切而近者言之，則心之爲物，實主於身，其體則有仁義禮智之性，其用則有惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，渾然在中，隨感而應，各有攸主而不可亂也。次而及於身之所具，則有耳、目、口、鼻、四肢之用。又次而及於身之所接，則有君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之常。是皆必有當然之則，而自不容已，所謂理也。外而至於人，則人之理不異於己也；遠而至於物，則物之理不異於人也。極其大，則天地之運，古今之變，不能外也；盡其小，則一塵之微，

一息之頃，不能遺也。」此亦以其所當然者言也。而繼之曰：「是乃上帝所降之衷，蒸民所秉之彝，劉子所謂天地之中，夫子所謂性與天道，子思所謂天命之性，孟子所謂仁義之心，程子所謂天然自有之中，張子所謂萬物之一原，邵子所謂道之形體者。」是即上文所謂「是皆天之所賦而非人之所能爲」者也，即「其所以然而不可易者」也。朱子之言之精密，類如此。

雖曰人心之靈莫不有知，然不格物以致其知，則其所知者，或得於此而遺於彼，或得其粗而遺其精，或失之過，或失之不及。甚者，孝或陷父，而慈或敗子，信或爲尾生之信，義或爲楊朱之義，所謂理有未窮，知必有蔽。❶ 此所以貴於格物以致其知，而陸氏之學所以深見非於朱子者也。

《大學》不説窮理，只説格物者，形而上之道與形而下之器元不相離，此所謂道亦器，器亦道也。「致知在格物」，此所以異於異端之外物以爲知也。

此條大概只是循八者之序，而各反其本，使人知所先務之爲要耳，非固謂必先了此而後可及彼也。如必待格物一件既透，然後進於誠意，則格物致知工夫亦須費許多年。孔子亦云「四十而不惑，五十而知天命」，然則人生百年之内，當何時方得了此八事也。

《中庸》之學、問、思、辨者，格物致知也。所謂篤行者，誠意、正心、修身也。或曰篤行兼齊、治、平，非也。《中庸》云云，止

❶「必有」，嘉靖本作「有所」。

言「誠身」之事也。八條目以明德、新民分配説，則格、致、誠、正、修爲一節，齊、治、平爲一節。若循其次序而概約之，則格、致爲一節，誠、正、修爲一節，齊、治、平爲一節，故朱子又有要做三節看之説。此説正與知止能得合。○格物、致知是窮此理，誠意、正心、脩身是體其所窮之理也，齊家、治國、平天下則推此理於人也，可見明德、新民一理也。○聖賢極致只是天德、王道，而天德、王道必自聖學始。就此書言之，格物、致知，聖學也；誠意、正心、修身，天德也；以之齊家、治國、平天下，王道也。有天德方可語王道，有聖學方可語天德，此自足以見三綱領、八條目之序矣。

「物格而后知至」一條❶

物既格則知便至，知既至則意可誠，意既誠則心可正，心既正則身可修，以至齊家、治國、平天下，逐節皆用一「可」字，其意方完。若曰「意誠心便正，心正身便修」云云，則只用一箇格物而諸事都完了，而又何用八條目，又何用曰誠意，曰正心，曰修身云云哉？《或問》雖無「可」字，然其意決不是説此一事既了，那一事便都了，亦不過欲人知所先務之意，故爲是抑揚之詞耳。若《章句》自是精確，朱子凡更幾番删潤，不可加減一字者也。《或問》又是敷演辨論説話，難以逐字逐句秤停。

上條云「明明德於天下」，而下條云「天下平」，便須知必是天下之人皆有以明其明德，然後爲天下平也。○或以「明明德於

❶「至」，原作「止」，今據嘉靖本、四庫本改。

天下」一條爲明德、新民之條目，「物格而后知至」一條爲知止、❶能得之條目，而以朱子後段總注爲據，是錯認矣。蓋朱子上段既曰「大學之條目」，則「止至善」之條目已在其中矣。《或問》於後段又曰「此覆說上文之意」，則非補「止至善」之條目明矣。其所以不曰格物致知則知所止，誠意以下則皆得所止之序，而必曰物格知至，曰意誠以下者，順知止能得之義而云，非固以貼後條意也。蓋明德、新民以用工而言，格物、致知一條亦以用工言者也；知止能得以成功而言，物格知至亦以成功者言也，故《章句》如此體貼。若朱子果是分貼兩條之意，則必不於上條先着「此八者，大學之條目也」一句矣。

「格物致知」兩條

小注上一節以「用工」言，下一節以「成功」言，此自無害於覆說之義。而今人痛非之，何也？嘗有問「思無邪」、「無不敬」之別者，朱子答云：「『毋不敬』是正心、誠意之事，『思無邪』是心正、意誠之事。」以此觀之，用功、成功之說何害？○一說，既曰覆說，便不是逆推工夫、順推功效矣。曰：「聖經本意固無工夫、功效之別，然上云『致知』，下云『知至』，其字語展轉之間，固不能無工夫與功效之別矣。」

「自天子至於庶人，壹是皆以脩身爲本」

「壹是，一切也」，一切，一齊也，刀之切物至齊者也。此「一切」之義所由取也。○或曰：「自天子至於庶人，是皆有天下國家之責者。庶人，是庶人中俊秀，乃養之

❶「至」，原作「止」，今據嘉靖本、四庫本改。

於大學之中者，故亦責之以脩身，以爲齊、治、平之本也。」曰：「然則天子亦當只是天子之元子，而未即位者耶？ 是不然。《大學》説話，都是虚設箇規模，如齊、治、平，一皆是後來事，未必在大學中，便令家齊、國治、天下平了。 聖經所言，只是論其道理以教人也。」

天子有天下與國家者也，士、庶人有家者也，諸侯、卿、大夫兼有國家之責者也，是皆當以修身爲本也。

「正心」以上，爲脩身而設也；「齊家」以下，自脩身而推也，此是聖人於八條目之中，舉其最要者言之。 然「本」字還須與下文同對「末」字言也，❶見得是以身對天下、國家，與《或問》同。 不可謂格、致、誠、正亦以脩身爲本，但欲脩身則格、致、誠、正四者皆不容缺矣。只云「皆以脩身爲本」，則格、致、誠、正在其中矣，「本」字何嘗與下文不同？ 「其本亂」，不能格、致、誠、正以脩其身者也。

○一説，此與下文「其本亂而末治者否矣」不同意，非可以一正一反言，故《章句》明分爲兩節。《或問》合而爲一者，非未定之見，即門人所記者也。 如《中庸章句》首章「喜怒哀樂之未發」一條，注云「此言性情之德，以明道不可離之意」，語意既屬之上文。 總注又曰「次言存養省察之要，終言聖神功化之極」，夫謂之「終言聖神功化之極」，則「喜怒哀樂」不該在其中明矣，而《或問》乃以合「致中和」爲一段。 如此之類，不可强比而合之，姑記以俟知者。 ○據上節味之，格、致、誠、正

❶「末」，原作「未」，今據嘉靖本、四庫本改。

四者，只該在「脩身」字内，無預於「本」字也。「本」字還是對天下、國家言。味《章句》意亦然，畢竟是同。「所厚者薄，無所不薄」者無他，人只一箇心，其心既頑於此，又安能仁於彼者哉？況厚薄亦不同科耶？或謂亦有不愛其親而愛他人者，不知此特其情欲所繫而已，豈真道心之愛也哉，且其愛亦多不終。

齊家、治國、平天下，大抵皆主教化言。或謂平天下必先治其國以爲之規模，治國必先齊其家以爲之規模，辭若不背，然細味之，便不見得明明德以新民之意。蓋齊、治、平都是使人人皆有以明其明德也，故曰「一是皆以脩身爲本」，而《章句》曰「齊家以下，則舉而措之耳」。下章又曰「作新民」，曰「一家仁，一國興仁」，曰「所藏乎身不恕，而能喻諸人者未之有也」，蓋《大學》所謂「新民」，合下便主教化。

通經之一章，大抵都是孔子述古法，或全是先民所述者。不可謂某處是古法，又某處是孔子論述之言。○「血脈貫通」者，人之四肢百骸雖各自爲一體，然惟血與脉則實相貫通，故朱子借此以形容之。○連「文理接續」，都是假借形容字樣。《中庸》所謂「支分節解，脉絡貫通」者亦然。○「文」如云鳥獸之文，「理」是玉之理也，其勢皆相接續。「文理接續」只就一章之内言其逐節意義之相承，非通言十傳相承也。○「文理接續」就過度處説，「血脉貫通」就其中指意説。

重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之一終

# 重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之二

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

「《康誥》曰：克明德」

「克明德」，「明」字連上，所謂「明之」者也。德，自是明德。吴季子云：「明則衆人之所同，克則文王之所獨。」此語有病，蓋以「明之」之「明」，爲「明德」之「明」矣。非明德，安得爲衆人之所同邪？人多喜而用之，誤也。故「明」字須連「克」字讀。○「克」，止是能也。《語録》云：「克是真箇會的意思。」《或問》謂：「文王亦無待於克之而自明。」是皆説得「克」字太重，而與《章句》有不同。或者强而合之，非也。此處分明是不同。蓋《章句》是後來所脩改，其説又較平實。按朱子戊午歲《與廖德明帖》云：「《大學》又脩得一番，簡易平實，次第可以絶筆。」至庚申歲則朱子卒矣。可見《章句》是後來改定。朱子易簀之前三日，尚改《大學》「誠意」章。《或問》云：「文王之心，渾然天理，亦無待於克之而自明者。」猶孟子所謂「由仁義行，非行仁義」之意也。《或問》是以「克」字爲着工夫字，《章句》則不如是之拘急。

「《太甲》曰：顧諟天之明命」

「克明德」，是大概説。「顧諟天之明命」一條，又較喫力。故《章句》云：「常目在之，則無時不明矣。」○「常目在之」，此

「目」字當緊帶着「在」字讀，莫以帶「常」字讀，乃是箇活字也。不然，當曰「目常在之」矣。此旨人多不察。○「明命」有何形狀，如何常目在他得？只是此心常存耳。如立則見其參於前，在輿則見其倚於衡。其實何嘗有箇物參前倚衡來，❶其實目中何嘗有所見也，只是此心常存，想着他，若見其參前倚衡耳。聖賢之言，有不約而同者如此。

「顧」字有惟恐失之之意。○「顧」謂常目在之也。論理，大凡人心所在，神則隨之，神聚於目，此理萬不失一。故古人有內視之術，神所到也。○日用之間，或一息一事之微，才少放過，便不是「顧諟」。故曰：「常目在之，則無時不明矣。」不然，將至墜天之休命，而失其付畀之初矣。

《或問》謂「天之明命，其全體大用元不相離」，含動靜意也。蓋所謂「具衆理」者，其全體也。所以「應萬事」者，其大用也。○《或問》「成性存存而道義出」者，正《章句》所謂「則無時而不明矣」之意。言其天理之周流而無間也。

命本明，顧之者，欲其常明而不昏也。○《或問》云：「《太甲》則言天之未始不爲人，而人之未始不爲天也。」此言天命常流行發見於人事之間，人之所在，即天之所在。故須常照顧得到。所謂「文王陟降，在帝左右」，「不顯亦臨，無射亦保」也。○《或問》云：「《太甲》則明天之未始不爲人，而人之未始不爲天也。」看來此亦非本傳正意。《章句》云：「明命，即

❶「嘗」，原作「常」，今據四庫本改。

天之所以與我而我之所以爲德者也。常目在之，則無時不明矣。」無時不明，正貼「顧諟」之義。而所謂「天之未始不爲人，人之未始不爲天」者，其意又自不失。是尤爲正大而且周密。若一依《或問》則「明命」字獨重，而「顧諟」之意反輕矣。益信《章句》是後來所改定，其義尤精，此類略舉一二端，餘可意會。

「克明峻德」，即所謂「惟天下至誠，爲能盡其性」。於天命之在我者，察之由之，巨細精粗，無毫髮之不盡也。○「峻德」亦非帝堯之所獨，萬物皆備於我，堯舜與人同耳。惟聖性者，浩浩其天，不加毫末，萬善足焉。○或以「峻德」爲「光被四表，格于上下」者，非也。蓋「明峻德」只就帝堯一身言，乃至誠無息處。光四表，格上下，則是徵則悠遠以後事，所謂「聖人之德著于四方」者也。故《帝典》於明峻德之下，方説親睦九族，平章百姓，協和萬邦。

《帝典》所謂光四表，格上下，連帶上文「欽明文思安安」、「允恭克讓」，蓋有體用之分焉。而注云「言其所及之遠也」，又云「放勳之所極也」，可見是説出外來也。然則今之言明峻德者，只可説其德之明，有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私，却是正意。若説出外，便是新民境界矣。○以上歷引三書，皆不用過文深淺始終之序，❶只可於言外意會。

「皆自明也」，着此一句，以别「新民」。小注以「爲仁由己」釋之，本文似無此意，觀《章句》「己德」二字尤可見。○傳文釋

❶「序」，四庫本作「意」。

經，或歷引經傳而總結其意，錯引經傳而各申其意。

三引書固有次第，所謂「深淺始終」，至爲精密者也。他皆倣此。

今試以《帝典》置之《康誥》、《太甲》之前，或以《太甲》置之《康誥》之前，便覺意義有不順矣。但此意皆在言外，學者不可拘拘於此，爲第一義也。蓋傳者只是次三書之詞，而總其意以歸於明明德耳。

「湯之《盤銘》」

「盤，沐浴之盤也」，邵氏以爲只是盥頮之盤，似有理。頮，荒佩切，洗面也。

「銘，銘其器以自警之詞也」，謂以此詞名之也。名，猶表也。墓誌銘之銘，義亦如此，非名字之名也。湯以人之洗濯其心以去惡，如沐浴其身以去垢，故名其盤。此二句見下面云云，之有取於沐浴之盤也。〇「苟，誠也」，誠字最重，此與上《論語》「苟志於仁」「苟」字一般。「苟日新」者，一日之新也。「日日新」者，不止一日之新，須是續續新去也。「又日新」者，言其日新之功，自此更無一日之或息，又深於「日日新」也。

「苟日新」，或多以格、致、誠、正安在此，似未爲不是，然實則未當。大抵說書，俱要隨文生義，眼前道理説出便切，不必執泥前後。且如此處，只要得自新意出便了。若拘於自新是明德，必兼格、致、誠、正言，則所謂「苟日新」者只謂一日之間耳。一日之內，安能便把物都格了，知都致了，又把意誠、心正、身修了。蓋此只是「有能一日用其力於仁矣乎」之意。如「顧諟天之明命」，也只宜把靜存動察意貼他。明德功夫，全在誠意、正心、脩身

上，格物致知特以啓其明之之端，存養、省察亦誠意、正心、脩身事也。況於明命之全體大用意尤協。○「滌其舊染之汚」，舊染之汙只是物欲，不必又兼言氣質。

「《康誥》曰：作新民」

「鼓之舞之之謂作」，鼓之即所以舞之也。「新」字連「民」字，言自新之民也。蓋商之民染紂之汙俗已深，至武王布以維新之化，民亦皆有自新之機矣。但在上者未有振作而成就之，則亦未便能濯然一新耳。故武王於康叔之衛，告之云云。○按《或問》及《書傳》皆以爲作新乎民。惟《章句》以爲作其自新之民，蓋以晚年改定之說也。○小注云：「井田學校，作之之具。勞來匡直，作之之術。」若據《章句》作自新之民說，則「匡直」二字似說不得。匡是正其邪，直是樹其曲。自新之民宜無多邪曲者矣，但未必能全歸於王道正直之內，故宜更有以作之。○《或問》云：「然此豈聲色號令之所及哉？亦自新而已。」此言亦以見新民之必本於自新耳。若其所以作之之具，亦豈容無如舜命契教民，何不只教他自新以化之，卻說「勞來匡直」許多云云，豈大學之道非堯舜之道乎？

按《或問》云：「武王之封康叔也，以商之餘民染紂汙俗，而失其心也。」味此語意，是不以爲自新之民，而與《章句》及陳氏小注反矣。又觀下文「去惡遷善，舍舊從新」之句，亦似不同。蓋《或問》是舊說，《章句》是後來所刪定，當以《章句》爲正。《中庸序》明謂「一二同志記其所嘗論辨取舍之意，別爲《或問》」，而今之學者於

《章句》、《或問》不同處，却强欲使之同，亦不深考之故歟？《章句》於「作」字單解，又曰「自新之民」，而《或問》「新」字實帶上「作」字爲義。又首章《或問》云：「新民云者，以傳文考之則有據。」此新、民二字也。

《或問》、《章句》又安得强而同之，其强而同之者，只是以《或問》亦爲朱子之説，不可以其説爲非耳。然義理無窮，已精而益求其精，此亦何害？且益足以見朱子之所以爲朱子，而學者之所以善學朱子者，亦未必不在於此。○《書傳》云「作新斯民」，亦與《或問》之説同，蓋皆用舊説。

「其命維新」，何處見得？只是德化大行，而歸附日衆耳。○饒氏曰：「明命是初頭禀受底，以理言；命新是末稍膺受底，以位言。」此等解義總是麗辭，然却無大害。

《文王》之詩，《章句》是就新命上推出一新民，又就新民上推出一自新。其理元是如此。自新而有以新民，可見其自新之極。新民而至於新天命，又可見其新民之極，故曰：《文王》之詩，自新、新民之極也。下文即繼之云云，「君子無所不用其極」。蓋自新而不用其極，則無以爲新民之本；新民而不用其極，則無以盡新民之道。此貫上三節而結之，非只結文王之詩也。而小注又以湯之《盤銘》爲自新之極，至《或問》又只云「《盤銘》言自新也」，而前一段又曰「蓋以是爲自新之至，而新民之端也」。前後似難見端的。大抵論湯、文之德，則皆是自新、新民而各用其極者，固無淺深。但據所引之詞，

則略有淺深。蓋是《大學》傳文之體，所謂淺深始終，至爲精密者云爾。若論文王自新之極，亦不過如湯之日新又新而已。又小注云「明德便要如湯之日新，新民便要如文王之新天命」，則以《盤銘》對文王詩而言，而《康誥》又不知何所附，此爲難據，且據《或問》可也。〇《或問》「前云自新之至，蓋是以起下文新民之端也」，自新之至，謂已能自新也，故與下條「自新新民之極」自不相悖也。

「用其極」與「止至善」何別？蓋用者求以止之也，謂必欲至其極也。此「君子」泛言，或以爲指湯、武、文王者，非也。此章正釋新民，而必兼言自新、新民，皆當止於至善者何？《或問》之説「作新民」固曰「此豈聲色號令之所及哉」，亦曰「自新而已矣」，是新民之不離乎自新，猶影之於形也。故經曰「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。其本亂而末治者，否矣」，而此章必首之以《盤銘》言「自新」，終之以「君子無所不用其極」也。至於釋「齊家治國」章，只言國之本在家可矣，而必曰「孝者所以事君，弟者所以事長，慈者所以使衆」，曰「一人定國」，曰「堯、舜帥天下以仁，而民從之；桀、紂帥天下以暴，而民從之」，曰「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」，是治國亦不能離乎脩身也。其釋「治國平天下」章，只言天下之本在國可矣，而又必曰「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也」，曰「君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用也」，曰「善則得之，不善則失之」，曰「必忠信以得之，驕

泰以失之」，是平天下不離乎脩身也。信乎「自天子至於庶人，一是皆以脩身爲本。君子無所不用其極也」。

「《詩》云：邦畿千里」止「止於信」

首節言物各有所當止，二節言人當知夫物之所止者而止之，三節舉聖人能止其所當止之實，以示人所當止之則也。《章句》「物」字所該者廣，自君臣、父子，以至於動靜語默之類，皆有所當止之至善。語其綱，則曰明德、新民耳。

「維民所止」之止，止居之止也。「物各有所當止」之「止」，「止至善」之「止」也，借彼之詞，寓此之意。〇「緡蠻」二字，義無所取，只是以此二字狀黃鳥之聲，如雞鳴喈喈、鵝曰鵙鵙之類。〇「丘隅」言山之一角峻處，「岑蔚」謂山峭高而木森蔚也，此地羅網之所不及，弓矢之所不至，黃鳥而止於此，止之得其所也。止亦粗說。❶

〇「言人當知所當止之處」，此「知」字兼能得意。胡氏以對能得言，恐太泥。如在黃鳥，只云「於止，知其所止」，便是能得所止了，不成黃鳥止時只是知所止，而猶未能得所止也。雖曰經文「知止」與「能得」相應，然《或問》嘗云「既真知所止，則必得所止」，❷固已不甚相遠矣。

「《詩》云：穆穆文王」

「穆穆」，深遠之意，此最宜玩味，非一言所能盡。〇「緝熙敬止」，緝熙是概說，敬止則指其實而言之。據《或問》云「衆人不能常敬而安其所止」，可見「緝熙」只是常意。故《詩傳》云「緝，繼。熙，明。亦

❶「止」下，嘉靖本、四庫本有「字」字。

❷「則」下，嘉靖本、四庫本有「其」字。

不已之意」。又云「不已其敬也」，此又可見此四字連爲一意。但「止」字則不依《詩》斷章取義也。「緝熙敬止」四字，依《或問》云「聖人之心，表裏洞然，無有一毫之蔽，故連續光明，自無不敬，而所止者莫非至善，不待知所止而後得所止也」，據此則朱子小注所謂「緝熙是工夫，敬止是功效」者，不必從矣。蓋此四字都是以成德時言也。

「聖人之心，表裏洞然」，心只是裏，安得有表？蓋存於內者爲裏，發於外者爲表，所謂心統性情。「繼續光明」，言其心常明也。故於敬曰「無不敬」，於止曰「安所止」，皆自聖人地位言也。〇「敬止」之「敬」，專言之敬也；「爲人臣止於敬」，偏言之敬也。

「爲人君止於仁」一條，要指文王言，詳《或問》可見。此節是概舉聖人所止之實，示人以所止之則也。《詩》云：「儀刑文王，萬邦作孚。」〇文王視民如傷，仕者世祿之類，可見其爲君止仁。三分有二以服事殷，可見其爲臣止敬。一日三朝，雞鳴問寢，可見其爲子止孝。如教育武王、周公，皆至於德爲聖人，而稱天下之達孝，可見其爲父止慈。如治岐之時，耕者九一，關市譏而不征之類，信以守之，終始不移，斯又可見其與國人交止於信也。〇此一節須以文王事言，所以實敬止之義也，故不曰與朋友交，而曰與國人交。近時不主文王說者，殊無謂。

「物各有所當止」云者，謂其理各有極致所在也，如爲人君必十分仁，爲人臣必十分敬之類。但人所造有得一二分者，有得三四五六分者，有得七八分者，此等固

亦可謂之仁，可謂之敬，但未可謂之止於仁，止於敬耳。必止於仁，止於敬，其仁敬方爲至善之仁敬。不然，僅可謂之善，未可謂之至善也。此本非奥義，爲見今之説者有曰「仁者君之至善也，敬者臣之至善也」，覺得於義未精耳。若曰仁者君之所當止，敬者臣之所當止，却無害。此節《章句》所謂「五者乃其目之大者也。學者於此，究其精微之藴，而又推類以盡其餘，則於天下之事，皆有以知其所止而無疑矣」，此意最重，時文中亦要用此意。〇天下之事，無不各有所止，不特此五者。如夫制婦聽，兄友弟恭之類，以至「居處恭，執事敬，與人忠」，「視思明，聽思聰，色思温，貌思恭」，「進以禮，退以義」之類皆是。此特舉其目之大者，以例其餘耳。〇小注云「爲人子止於孝，不先父而先子者，父雖不慈，子不可以不孝，故先言子也」，此説雖未知其果出傳者之意否，然於世教有補。大抵父子主恩。若君臣以義合，君使臣以禮，則臣事君以忠，故先君後臣也歟！

「與國人交，止於信」

上之使下，下之事上，有交道焉。《易》曰「上下交而其志同也」，其義亦可見。

「信」即《論語》「敬事而信」也。

「穆穆文王」一條，不止言明德止至善，所以新民者亦在其中矣，蓋所謂立民之極也。〇聖人之止，明德、新民俱有，彼爲君止仁，爲臣止敬，及孝、慈、信之類，明明德之止至善也。然君仁而民莫不仁，帥天下以仁而民從之矣。臣敬則爲上爲德，致君爲堯舜之君矣。父慈子孝，而天下之爲父子者定矣。與國人交止於信，

則民莫敢不用情矣。非新民之止至善而何哉？此乃理勢相因之必然。下文所詳新民止至善者，即盛德至善之餘澤也。○文王之所以止於至善者，敬也。學者之所以得止於至善者，亦敬也。然則自士而賢，自賢而聖，一敬德之受用耳。故曰：敬者，聖學之所以成始而成終者也。

「《詩》云：瞻彼淇澳」

「道學」、「自脩」，言其所以得之之由。此「道」字與本文亦同，姑舉成文以湊句耳。○一説與本文不同，是《中庸》「道學問」之「道」字。❶既如此，何不云學問自修，而必用此疑字耶？

《淇澳》之詩，《詩經》注有與此不同處，曰「猗猗，始生柔弱而美盛也。切以刀鋸，作刀斧。瑟，矜莊貌。僩，威嚴貌。喧，宣著貌」。○《章句》曰：「赫喧，宣著盛大之貌。」饒氏分解「赫，宣著貌。喧，盛大貌」，而《詩傳》却解「喧」爲「宣著」，可見饒氏之穿鑿。按「赫赫師尹」赫赫，於盛大義尤近，不必分者爲是。且如「緝，繼續也。熙，光明也」，而《詩傳》則止曰「緝，繼。熙，明也」，讀者亦可就此分辨同異，以爲各有意義乎？

「恂慄」，謂仁、敬、孝、慈、信等之存於中者，純一嚴整，而無少頹惰放逸之意。「威儀」，謂仁、敬、孝、慈、信等之形於外者，光輝宣著，而自有從容中道之妙。其得所止之實，正在於此。所謂「恂慄」，亦專言之敬也。○「盛德至善」，此至善以所止於身者言，止字已在其中。

「恂慄、威儀，言其德容表裏之盛」，恂慄，

❶「學問」，《中庸》作「問學」。

德也，裏也；威儀，容也，表也。先有是嚴敬存於中，後方有是輝光著於外。此二句雖均是得之之驗，然自有先後表裏之別。〇恂，敬信也。慄字意又深些，如云「戰慄」之類。〇《章句》於「恂慄」則合解曰「戰懼也」，於「威儀」則分解曰「威，可畏也。儀，可象也」，則「恂慄」二字便當合看，如敬謹之意，斷不可分貼。

〇《或問》以恂慄、威儀爲得之之驗，看來亦不必把作效驗看，何也？嚴敬存於中，若以爲是盛德至善之效驗，則君子盛德至善之實事，又果何在？蓋但以對求之之方言，則爲得之之驗耳，讀者以意逆志可也。況《章句》云「恂慄、威儀，言其德容表裏之盛」，以在內者爲德之盛，在外者爲容之盛也。在內者既爲德之盛，如何又以爲盛德之效驗。或又謂按《或問》云「人心所同然者，聖人既先得之，而其充盛宣著又如此」，觀「又」之一字，則恂慄、威儀還當在盛德至善之外，效驗之説似未爲非也。曰：不然。《或問》之意，蓋謂聖人得此同然之理，而又極其至，此所以爲盛德至善耳，非必謂既爲盛德至善，而又充盛宣著也。〇《或問》云「充盛宣著又如此」，充盛謂恂慄，以其積於中者言也，宣著則指威儀。

「民之不能忘也」，不必謂聖人之德被於人而不能忘，只當云德者人之所同得也，今聖人既先得之，而其光輝充盛又如此，故民皆仰望之而不能忘也。道學、自修，本學者事，而《或問》於此便以爲聖人者，蓋至於恂慄、威儀，便是聖人地位，是由學而至聖者也。夫明明德而止於至善，非聖而何哉？按此詩本詩人頌美衛武

公之詞，武公未知是聖人否？然詩人推尊之意極重，有曰「睿聖武公」，則亦以爲聖人之徒矣。○觀《大學》所釋，皆詩人本意。○《或問》又云「人心所同然者，聖人既先得之，而其充盛宣著又如此」，「又」之一字似乎又有一重意，安得不爲效乎？曰：不然。言聖人得此同然之理，而又極其至云耳，非謂既已爲盛德至善，而又充盛宣著也。○明德與盛德又有不同，明德是就合下稟賦時説，盛德是明明德之止至善者，乃用工之所充，在學力上得來。

「於戲，前王不忘」

此所謂「賢其賢」，與《論語》之「賢賢」不同；此所謂「親其親」，與《中庸》「九經」之「親親」不同。蓋彼下一「賢」字指人言，而此下一「賢」字指德言；彼下一「親」字亦指人言，謂諸父昆弟之屬也，而此下一「親」字則指先王之遺恩言，所指異也。○「賢其賢」者，先王有是德業之盛，是其賢也，吾則從而賢之，所謂「率由舊章」者也。○「親其親」者，先王有是覆育之恩在我之身，是其親之所在也，吾則從而親之，所謂「子子孫孫，勿替引之」者也。

「樂其樂」者，先王於民所欲與聚，所惡勿施，而各爲之樂地也。○「利其利」者，先王制田里，教樹畜，而皆預有以利之也。○或曰新民主德，今言樂其樂、利其利者，特厚其生之事耳。曰「樂」、「利」雖皆養民事，然使不得樂、利，奚暇治禮義？此釋「平天下」章，所以開端言與孝與弟，而終歸之理財、用人云云也。況樂其樂、利其利，則老少各得其所，彼此各得其

分，教亦行乎其中矣，所謂「黎民不飢不寒，老者衣帛食肉，而不負戴於道路矣」。樂利之爲新民事，似無所疑。

先王德業之盛，遺於後世，是其賢之所在也，後賢則從而賢之，所謂「率由舊章」也。先王覆育之恩，在於後人，是遺後人以所親也，後王則從而親之。○風清俗美，内恬外熙，是先王之遺後人以所樂，後人則得以享其樂；分井受廛，使民養生喪死之無憾，是先王之遺後人以其利也，而後人則得以安其利。所謂「其」者，皆指先王也。○其賢、其親、其樂、其利者，先王盛德至善之餘澤也。賢其賢，親其親，樂其樂，利其利者，後人之享其餘澤也。向使先王當時所以新民者未能止於至善，則何以能使後之人各得所承籍如此哉？《書》曰「丕顯哉，文王謨；丕承哉，武王烈。佑啓我後人，咸以正無缺」，此之謂也。

「聽訟，吾猶人也」

「無情者不得盡其辭」，「無訟」也；「大畏民志」，所以使民「無訟」者也。「無訟」者，民德之明也；所以使民「無訟」者，己德之明也。此處不可以「聽訟」爲末，使民「無訟」爲本，蓋是以明德、新民分本末也。「必也使無訟乎」，「使」字當玩味，是孔子自説也要如此。故《章句》、《或問》皆以聖人言之。「使」字内面正有道理，便是能明明德以「大畏民志」也。「無情者不得盡其詞」，只是無訟處，不是所以無訟處。○「此謂知本」，「此」指孔子所言也。《章句》曰「觀於此言」，正謂此也，謂孔子言不以聽訟爲難，而必以使民無訟爲貴。於此便見得明德爲本，新民爲

末，故「可以知本末之先後」。或謂指孔子知本，此於本文似不費力，於《章句》則不合矣。以爲孔子知本，則孔子豈止近道者哉？《章句》所以不如此解者，正自有説也。經文之「本末先後」之義甚輕，特指初學者言。今必以聖人知本釋之，似不甚順，故前輩皆疑其爲釋格物致知之錯簡。況以連下文「此謂物格，此謂知之至也」，尤順。〇不可以「聽訟」爲末，「無訟」爲本。須把「聽訟」一句置了，只就「無訟」句内討出本末之意。蓋民之無訟者，民德之新也，末也；所以使民無訟者，己德之明也，本也。必己之德明，然後民德始新而自無訟，本末先後了然矣。《或問》「其亦末矣」之末字，與本文「末」字又不同。〇傳只釋「本末」而不釋「終始」，意者釋「止至善」章，知止能得之，先後已在其中乎？抑舉本末之先後，便可以見始終之先後，而不必一一乎？

《或問》云：「其論夫始終者，古人釋經，取其大略，未必如是之屑屑也。且此章之下有缺文焉，又安知其非本有而并失之也邪？」愚按前章以爲本無本末一章，終是有理。

「所謂致知在格物者」

「蓋人心之靈，莫不有知」，如孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄也，渴焉而知飲，飢焉而知食，水火皆知不可蹈，烏喙皆知不可食，凡善者皆知其爲美，不善者皆知其爲惡，是人心元自有知也。

「天下之物，莫不有理」，《或問》云「今且以其至切而近者言之，則心之爲物，實主於身，其體則有仁義禮智之性，其用則有

惻隱、羞惡、辭讓、是非之情」云。「人心之靈，莫不有知。而天下之物，莫不有理」二句雖平説，然實以見乎人心所知者即物之理，而物之理元無不具於人之一心也。故下文遂繼之曰「惟於理有未窮，故其知有不盡」。○「人心之靈，莫不有知」，愚謂天决有靈，天若無靈，則人心之靈何從而得？故君子畏天而謹獨。○「是以大學始教」，須看「始教」二字，《大學》夢覺關在此。○補注云「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」者，格物以致知也。下云「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」，物格而知至也。○「用力之久」者，物格也。「豁然貫通」者，知至也。二句只是貼出此意，以終經文之義。

「衆物之表裏精粗」，或以理之表與粗者爲所當然，裏與精者爲所以然。看來不是。觀《或問》中有專謂「皆有所當然之則而自不容已」者，凡兩見，豈皆獨指其表與粗者，而遺其裏与精者哉？蓋凡所當然之則，其中自具有表裏精粗，而表裏精粗則各各自有箇所以然者，只在推原而已。此説較正大而理自不可易，小注只管分配亦太零碎，非真體認者。○「心之全體大用」，此當以「心統性情」一句來斷破。蓋全體指性言，即所謂「喜怒哀樂之未發謂之中」、「天下之大本也」；大用指情言，即所謂「發而皆中節謂之和」、「天下之達道也」。○體曰全體，以其妙衆理而無一之不具也；用曰大用，以其宰萬事而無一之不周也。○朱子補傳，

不肯學古傳之文，只要得「致知在格物」之義明白，使學者曉得明明了了耳。文之古與不古，類與不類，所不計也。若他人如韓、歐輩，則豈肯如此補傳，豈肯云「言欲致吾之知，在即物而窮其理也」，又豈肯云「是以大學始教」云云，此見朱子之所以爲朱子。

「所謂誠其意者」

自欺，僞也。自慊，實也。惟慎獨則自歸於實，而不流於僞矣，故《章句》以「審其幾」言之。蓋意即獨也，即幾也。「幾，善惡也」。誠意之功，只「慎獨」二字足以蔽之而無餘矣。〇兩箇「自」字，要體貼得明白。蓋欺，自欺也；慊，自慊也，所以必慎其獨也。知自之爲自，則知獨之爲獨矣。

朱子曰：「欲動未動之間，便有善惡，便須就這處理會。若到發出處，便怎生奈何。」以此見慎獨之外，再無誠意之功，毋自欺而必自慊，須就這處理會也。〇幾有善惡，此正獨知之地。故慎其獨，正爲審其幾也，《易》曰「憂悔吝者存乎介」是也。先儒謂周子極力説箇「幾」字，儘有警發人處。近則公私邪正，遠則廢興存亡，只於此處看破，便斡轉了。此是日用第一親切工夫，精粗隱顯一時穿透。堯舜所謂「惟精惟一」，孔子所謂「克己復禮」，皆是此事。〇「其機如此」，雖與此不同用，然亦解云「發動所由」，可以證「幾」之爲初動也。

「毋自欺也」

此處工夫極細。如有九分義理，一分私意，便是自欺。不必以下文小人事來比，下文所云，又其甚者，故傳者特舉以

爲戒。

「毋自欺」，所以誠其意也，自慊則意誠矣。且不必便分功與效，直至心廣體胖方見效。○「自脩之首也」，按修身必自格物致知始，而此以誠意爲自修之首也，何歟？蓋此自修專以力行言，本上章「如琢如磨者，自修也」。自修對道學，包誠意、正心、修身，故此爲之首。彼格物致知，特以啓其自修之端耳。自修之實却正在此。毋自欺者，禁止之辭，非戒令之詞。禁止，以自己禁止不爲而言，如「毋不敬」、「非禮勿視」之類是也。戒令之詞，以我戒他人而言，如「毋忘賓旅」、「毋專殺大夫」之類是也。○不曰知爲善去惡，而必曰知爲善以去其惡者，見得非爲善自爲善，去惡自去惡，其實一事也。《或問》平説，而此則輕重説者，所以互相發也，且《或問》亦是分貼。「如惡惡臭，如好好色」，不得不然耳。《章句》下文亦然。

《章句》「皆務决去而求必得之」數字，衆人亦只管紛紛立説，殊不可曉。愚意朱子所以下箇「皆」字者，蓋以學者既知爲善去惡之後，其於惡者固在所决去矣，而亦或時有苟且爲之而未能决去者；其於善者固在所必得矣，而亦或時有苟且安之而未能必得者。故《章句》不但言「務决去而必得之」，而又必更著箇「皆」字也。孟子曰「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不爲，達之於其所爲，義也」，正謂此也。此見聖賢方其下手做工夫時，亦或曾經此病來，故説得如此痛切。其曰「决」、曰「必」，則皆誠字之目也。若有不决、不必，則不誠矣。

「皆」之一字，自有正大之説。《或問》云云「所發之實既如此矣，而須臾之頃，纖芥之微，念念相承，又無敢有少間斷焉」，即此所謂「皆」也。《中庸序》亦曰「精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也，從事於斯，無少間斷，必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉」，亦所謂「皆」之義也。孟子曰「人皆有所不忍，達之於其所忍；人皆有所不爲，達之於其所爲」，皆謂之義，以此意求之，尤爲明白痛快。

題目若出「毋自欺」至「自慊」止，眼目便在兩箇「自」字上。此以理立主意也，非如近時妄作題目主意者。○慎其獨便是毋自欺，毋自欺便是必自慊，必自慊便是誠其意。○意者，心之發也。又謂之獨者，心所自知也。《章句》「幽獨之中」，及「閑居獨處也」，此二「獨」字以地言，與「慎獨」之獨字以心言者不同。慎獨之獨，人所不知者也；幽獨之獨，人得而知之者也。慎獨之獨，幾方動；幽獨之獨，迹已形。若《中庸章句》所謂「幽暗之中」之幽字，却又與本文「慎獨」之獨字相符。

「所謂誠其意者」止「必慎其獨也」

凡意之不誠者，正坐不能謹獨而已。然原彼所以不能慎其獨者，其意蓋以其惡可掩而善可詐也。故下文極言惡之終不可掩，善之終不可詐，以見其所以當謹獨也。兩節相承之意蓋如此。

「此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也」

誠中、形外之理，本兼善惡，但此所引之意，則主惡者言。下條《章句》雖兼言善惡之不可掩，然其意亦主惡言。○所謂「誠於中，形於外」，亦由一念之不謹，故

至於此耳。故君子重以爲戒，而必謹其獨焉，不可不謹其一念之發也。

「十目所視，十手所指，其嚴乎」

即曾子此言觀之，尤見惡之實中形外，而君子之所以不可不謹其獨也。○「十目所視，十手所指」，若依新安陳氏用「常如」二字，則於本文「其嚴乎」之意反緩矣。要明説出不可揜之意，即上文所謂「人之視己，如見其肺肝然」，不必謂迹雖未形而幾則已動，人雖不知而己獨知之也。且從淺説，以此之故，所以君子必致謹於獨知之地，使不至於彰灼暴著之境，如「小人」云云也。○「引此以明上文之意」，「上文」只指「小人閒居」一條。一説，總明不可不慎獨，則連首節俱有。然不可揜意，只在第二節無疑。

「德潤身，能慎獨以誠意，則德有諸己矣」。○或曰：「誠意以上，猶有正心、修身工夫，如何意誠便爲有德而至於心廣體胖？」曰：「誠意是善惡關也，爲好人無疑矣，故就許之以此。其所謂正路上差了脚者，畢竟是希。」○能誠其意，即德也。心廣體胖，即潤身也。心廣體胖，則無所謂消沮閉藏之貌，而有形著明動之功矣。○「心廣體胖」，内焉心廣，外焉體胖，二句平説，皆潤身之實也。《章句》輕重解者，以心爲主也。其曰「心無愧怍，則廣大寬平」者，猶《孟子》「仰不愧於天」一條注云「人能克己，則仰不愧，俯不怍」者，皆推本之辭也。○「心廣體胖」，本文是平説，若原其所以，則心廣由於無愧怍，體胖由於心廣耳。《章句》所謂「心無愧怍」者，即意誠而自慊之謂也。○「蓋善之實於中而形於外者如此」，蓋至此則

是能自慊而無自欺，而意已誠矣，故繼之云「故又言此以結之」。通此一條三句，皆爲結語也，不可專指「故君子必誠其意」一句。

「所謂脩身在正其心者」

「心有所忿懥，則不得其正」，本文只是「心」字，而《章句》必曰「心之用」云者，誠以心之所以爲心者，以其有是四者之用也。天下無有無用之心，無其用亦不爲心矣。心之不正，正在用上也。○《章句》云「一有之而不能察，則其用之所行，或不能不失其正」，蓋未見於用時，雖常人亦未有不正之可言。

看此章者，要見五箇「正」字俱一般，與經文元同方是。喜怒憂懼，各中其節，則不失其本然之正矣，是爲正心。蓋用得其正，則體即在是，所謂「動亦静」者也。○心以虛爲體，惟虛則靈，而所應皆當。故傳者歷歷以「有所」二字警發後人，蓋受病之源在此也，故不可不察。

天下無有無用之心，故曰「合性與知覺，有心之名」。亦無有不正其用而可謂之正心者，故此章之注，人或疑其多了「用之所行」四字，而不知其本自不多，本無可疑也。○忿懥、好樂、憂患、恐懼四者，即心之所在也。經文「正心」之心字，即指此心。當静時，雖在常人亦無得失之可議，故心不正須就用上説。若事未至而預期之，即便是動矣，便是有心矣。

心有所忿懥者，有心於忿懥也。若忿懥出於無心，則心得其正矣，餘放此。○或者專以正心爲静存工夫，於《章句》、《或問》俱不合。且《或問》所引「操則存，舍則亡」，「求其放心」，「養其大體」，以證正

心之義者，豈皆以静存言乎？若專認爲静存，則《章句》所解亦可偏認爲静存矣。朱子元有「正心兼動静」之説。蓋心之爲體，湛然虚明。如忿懥、恐懼、好樂、憂患四者，皆心之所有，而心之所以爲心者，實不外乎此也。但此數者惟能隨感而應，則施之各中其節，而此心不失其本體之正矣。若心有所忿懥，則是失之不察，而偏滯於忿懥矣，安得其正？若心有所恐懼，則是失之不察，而偏滯於恐懼矣，心又安能得其正？心有所好樂，心有所憂患亦然。歷歷言之，以見心中元不可有一物也。

按《或問》曰：「人之一心，湛然虚明，如鑑之空，如衡之平，以爲一身之主者，固其真體之本然。而喜怒憂懼，隨感而應，妍媸俯仰，因物賦形者，亦其用之所不能無者也。」此一段言本然道理，是乃人之性情然也。又曰：「方其未感之時，❶至虚至静，所謂鑑空、衡平之體，雖鬼神有不得窺其際者，固無得失之可議。」此愚所謂未見於用時，雖常人亦未見有不得其正者。又曰：「及其感物之際，而所應者又皆中節，則鑑空、衡平之用，流行不滯，正大光明，是乃所以爲天下之達道，亦何不得其正之有哉？」此所謂性本善，故順之而無不善者也。上文「固無得失之可議」一條除却不論，則此一段話正與本文「心有所忿懥則不得其正」者相反。應，是心得其正者也。又曰：「惟其事物之來，有所不察，應之既或不能無失，且又不能不與俱往，則其喜怒憂懼必有動

❶「方」，嘉靖本、四庫本作「故」。

乎中者，而此心之用始有不得其正者耳。」此愚所謂「心之不得其正，皆是用上累了」者也。今即《或問》分爲小段而疏之，益見向來有以正心只爲靜存工夫，而「不得其正」不指心之用言者，全非矣。〇或疑心有所忿懥則不得其正，只言心不正，不言心之用不正。曰：「心未嘗無用也。心之所以爲心者，只是有這箇用，其靜時特未發耳。故心之不正，全是用上累了，而正心工夫全在必察乎此，而敬以直之也。」

天下無有無用之心，猶火之無有不熱者，不熱不爲火矣；水無有不冷者，不冷不爲水矣。〇「有所」二字，傳者之所以曉悟人者在是矣。欲正其心者，不可有所，心若有所，便不得正。蓋心以虛爲體，故欲其動亦靜也。

大抵心之應物，未來不可預期，既來不可偏主，既往不可留滯，有一於此，皆爲心不正也。《或問》云「惟其事物之來，有所不察，應之既或不能無失，且又不能不與之俱往」，似亦有此三段意。蓋將迎之於先，亦是應之之失矣。而流滯於既往者，又即所以將迎於後事之先，三者有則俱有也。

要使此心如太虛，然應接萬務各止其所，而我無所與焉，乃爲得其正。所謂如鑑之照物，妍媸在彼，己何與焉者也。《大學》工夫，自誠意而後，愈細密矣。

「然一有之而不能察，則欲動情勝。」〇察即是省察工夫，孰謂正心只是靜存工夫乎？忿懥等心既是有所，則非天理之正，而爲人欲矣。欲之動，情之勝也。

「心不在焉」

夫心有所忿懥，而不得其正，則心奪於忿懥，而不爲吾有矣，是心不在也。〇「心不在焉」者，外馳於忿懥等，而內境虛明之地不能以自存也，故《章句》云「是以君子必察乎此而敬以直之」。

夫心者，一身之主也。故視雖以目，所以視而見者心也；聽雖以耳，所以聽而聞者心也；食雖以口，所以食而知味者心也，心既不存，則云云。

心不在則視不見，聽不聞。視聽之時，也要心在，然則謂正心專是静存工夫可乎？〇正心，只是心存而不放，所以存其心者，敬也。〇密察此心之存否，又在敬以直内前，故《章句》曰「然或但知誠意」云云。〇敬以直内，故有以正心；❶密察此心之存否，故有以直内。心不存，則無以檢其身，既無以檢其身，則身不可得而脩矣。「檢」字當不得「脩」字。

「所謂齊其家在脩其身者」

「之其所親愛而辟焉」，「之猶於也」，或者多以「向」字釋「之」，又太着力了。《章句》正是恐人認得「之」字太着力，故訓作「於」字也。是謂人之接物，往往不能無偏，或於所親愛而偏，或於所賤惡而偏云云。倒文而言，則是或偏於親愛，或偏於賤惡也。《章句》只是推言其所以偏者，以其隨其所向而不加察，且以教人加察則不至於偏耳。

「之其所親愛而辟」，此段不是就家言。吳氏謂「親愛等五者，皆是施於家者」，非也。只是泛言身與物接，而家人自在其中，味《或問》亦可見。

❶「心」，嘉靖本作「身」。

好惡既陷於一偏，則吾之所以自處者，已不得其理矣。此身之不修也，以之處家則好惡既偏，而吾家之長幼內外必不能使之各得其分而歸於齊矣。此則偏之爲害，而家之所以不齊也。

「故諺有之曰」，「故」字承上文，可見此節只是申明上文之意，不可另分爲家不齊。上文「故好而知其惡」，「故」字亦承上言，豈可泥「人莫知其子之惡」一句，遂以爲說人家人乎？「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩」，甚言其偏也，其偏亦與上文偏一般。上文言「天下鮮矣」，與下節言「人莫知」，何以別乎？○偏之爲害，便在身不修上去，而家之所以不齊者，正以身之不脩也。

「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩」，謂人之偏一至於此，將何以齊其家，而使一家之長幼內外各得其序而無不均之患哉？故曰：「此則偏之爲害，而家之所以不齊也。」看「所以」二字，只是說他偏，家不齊意在言外。○不可謂上條言好惡之偏而身不修，下條言偏之爲害而家不齊。蓋好惡一偏則身不修，身一不修則家自是不得齊矣。非是本文謂家不齊由身之不修，而《章句》乃謂家之不齊，由於好惡之偏之爲害也。○《或問》亦合兩節而論之，不曾分上一節爲身不修，下一節爲家不齊。蓋兩節通是身不修之事，而末乃結之曰「此謂身不修不可以齊其家」。兩節一意，皆言好惡陷於一偏而身不修也，即家之所以不齊者也。又不可因《章句》上節有「身不脩」字，下節有「家不齊」字，而遂分上節爲言身不修，下節爲言家不齊也。《章句》至下節方露出家之所以不

齊，猶聖經序八條目亦至下節方云修身。以上明明德之事也，齊家以下新民之事也」云云。蓋皆必於其語勢終竟處，乃會其意而發之，此解經之法也。

「所謂治國必先齊其家者」

其家不可教者，身不修故也；不出家而成教於國者，身修故也。○「其家不可教而能教人者無之，故君子不出家而成教於國」，此二句且慢説出家國一理，下文「孝者所以事君」三句方説出。蓋君子之所以不出家而成教於國者，正以「孝者所以事君，弟者所以事長，慈者所以使衆」故也。「孝者所以事君」三句，只做一人説。孝、弟、慈，此人也；事君、事長、使衆，亦此人也。孝、弟、慈，以家中之事言；事君、事長、使衆，以國中之事言。言孝本家之所事親者，然而國之所以事君者即在此矣；弟本家之所以事兄者，然而國之所以事長者即在此矣；慈本家之所以字幼者，然而國之所以使衆者即在此矣。此之謂家國一理也。○孝修於家，而國之所以事君者在此矣；弟修於家，而國之所以事長者在此矣；慈脩於家，而國之所以使衆者在此矣。本文三箇「所以」字最可味。然則非能孝於家，則其於國也何以事君？非能弟於家，則其於國也何以事長？非能慈於家，則其於國也何以使衆？分明是「其家不可教而能教人者無之，君子不出家而成教於國」矣。「成教於國」，不是教國人事君、事長、使衆也，凡吾所以事君、事長、使衆處，自有以教國人也。此節非是正言齊家以治國處，乃是究言治國之所以本於齊家也。蓋家國無二理，齊治無二機。

故《或問》不曰事君之忠，而曰事君之孝；不曰事長之順，而曰事長之弟，旨哉。○不是推孝、弟、慈以事君、事長、使衆，只是我能孝、弟、慈，則事君、事長、使衆道理便已在此，不待外求也。是謂理一。故《或問》曰事君之孝，而不曰事君之忠；曰事長之弟，而不曰事長之順。○傳者若云孝則國人皆孝，弟則國人皆弟，慈則國人皆慈，如此說於「成教於國」之意，不爲尤切乎？ 而乃以事君、事長、使衆爲言者，蓋君、長與衆在國者也，此於教人之意爲顯耳，然其理則一也。古人文章，理同不必字同，意同不必句同。此節只要家國一理意出，是「不出家而成教於國」之所以然處。若曰孝則國人皆孝，弟則國人皆弟，則是下文所謂「一家仁，一國興仁」，乃教成於國之効矣。未及言其所以成教於國者，而遽言教成於國之効，豈釋經之法乎？○「不出家而成教於國」，謂身不出乎家，而其化自爾風行於其國也。

事君、事長、使衆，皆所以教國之事。○或謂治國者國君也，今若言孝即所以事君之道，弟即所以事長之道，則是人臣之事矣，恐非本傳之意。曰：此正爲傳者之意也。蓋古人文字主於理勝，不如後人文字之拘拘於字目之間，而反略於義理之趣也。且諸侯固是治國者，若齊之管仲、鄭之子產、魯之季桓子，獨不亦嘗治國乎？ 故古之大學，雖庶民之俊秀亦以其皆將有天下國家之責，而預教以治國平天下之道，則「孝者所以事君」三句，只就人臣言之亦何害？ 如第十章所謂「絜矩之道」，實平天下之要道也。然其

中所謂「若有一箇臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉」云云，固絜矩之道也，是大臣亦有預於天下事矣。又如孟獻子曰「畜馬乘不察於雞豚」云云，亦絜矩之道也。孟獻子只是侯國之大夫耳，而其所言者固平天下之要道也。傳者釋治國平天下，豈以其爲百乘之家，無預於平天下之道，而廢其言乎？且周公亦嘗治天下矣，史中言相臣當國者非一，況此章下文亦言及堯舜帥天下以仁而民從之，初不泥於齊家治國之義也。故嘗謂今之學者要以古人心胸讀古人文字，乃見得古人意思也。

《或問》謂此章「專以己推而人化爲言」，蓋己有可推則人化之，不然便是「所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也」。下章所謂化者，又是天下化之；所謂推者，又是推之於天下也。「如保赤子」條小注朱子曰「此且説動化爲本，未説到推上，後力全是説推」，其言似可疑。蓋治國平天下，非拱手以俟其自化者，但必己有可推之實，然後能使人化。故惟「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」者，乃能使「一國興仁」、「一國興讓」也，「堯舜帥天下以仁而民從之」正爲此也。苟不能自治，則無己可推矣，其何以化人哉？故推之與化，不可分爲兩岐也，只是推在己而化在人。

看此章須玩味一「教」字，立教之本在身，故曰「一是皆以脩身爲本」，又曰「身脩則家可教矣」。由是觀之，推之義不亦重乎？

人皆謂不難於推，而難於化；愚則謂不難於化，而難於推，何則？推謂推己以

及人也，無善於己而求於人，非推之謂也。故「堯舜帥天下以仁」者，推也；「桀紂帥天下以暴」，則謂之「所藏乎身不恕」矣。不恕，是無己可推也。

或說自「一家仁」至「堯舜帥天下以仁」兩條，「己推、人化」二意俱有。愚謂通此章之言，都是言己推而人化之理也。○自齊家以至於平天下，總是推己及人事，但有廣狹耳，故《章句》於釋「新民」云「又當推以及人」也。○此章己推而人化，是推其化者於國也；下章推以度物，是推其國者於天下也。

「《康誥》曰：如保赤子」

本文「如」字意輕。○此節本文只是「立教之本，不假强爲」，其所謂「在識其端而推廣之」者，即本文言外之意也。蓋所以言「立教之本，不假强爲」者，正欲人識其端而推廣之耳。○此「推廣」不是推之以事君、事長、使衆也，乃承上文「識其端」而言也。蓋必識其端而推廣之，然後孝成箇孝，弟成箇弟，慈成箇慈，而立教之本自我立矣。

「識其端而推廣之」，此千古聖賢家法也。故聖經章釋「明明德」，則曰「其本體之明，則有未嘗息者，學者當因其所發而遂明之，以復其初也」。《中庸》釋「致曲」章，則曰「必自其善端發見之偏而悉推致之，以各造其極也」。在《孟子》則曰「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達」，注云「擴，推廣之意」。其前篇釋「是心足以王矣」，則曰「王見牛之觳觫而不忍殺，即所謂『惻隱之心，仁之端也』。孟子舉而言之，欲王察識於此而擴充之也」。知此，則此節章句了然，

而近日諸説紛紛，皆有不待辨者矣。「如保赤子」一條，《或問》曰「傳者引此，蓋以明夫使衆之道，不過自其慈幼者推之」，此一句只是貼「如保赤子」，而下文云云則貼「心誠求之」。以下只是説保赤子之道，不及「如保赤子」之意矣。看來傳者之意不重在「如」字上，故《章句》只云「此引《書》而釋之，以明立教之本，不假强爲，在識其端而推廣之耳」。推廣之説，不是推廣慈幼之心以使衆也。聖人進修家法自是如此，即所謂「當因其所發而遂明之，以復其初」，即所謂「自其善端發見之偏而悉推致之」，即所謂「四端在我，隨處發見，知皆即此推廣而充滿其本然之量者也」。〇「心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而後嫁者也」，此皆《章句》所謂「立教之本，不假强爲」者，「在識其端而推廣之」一句，意在言外。

傳者所以説「立教之本，不假强爲」者，正爲欲人「識其端而推廣之耳」。能識其端而推廣之，則教之本自我立，而一家仁讓，一國仁讓矣。〇立教之本，兼孝、弟、慈言。所以謂之立教之本者，能孝、弟、慈，然後能不出家而成教於國。是成教於國，其本在此也。〇立教之本，兼孝、弟、慈，傳者獨舉慈之一端，小注以爲孝弟之大，猶有失者。據《或問》云「既舉其細，則大者可知」，則孝、弟視慈尤爲大也。况孩提之童無不知愛其親，及其長也無不知敬其兄，孝弟之心亦豈有待於强爲哉？若論到失處，則不仁者以其所不愛及其所愛，亦豈惟孝弟有失而已哉？

細看《或問》「細」、「大」之説，似終不如小

注所謂「即人所易曉者以示訓」之説更詳之。

「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓」

上言齊家之道，即治國之道；此言既有以齊其家，則自有以治其國矣，此上下文相應之意也。《章句》云「此言教成於國之效」，蓋上言其理，此言其實事也。

○「一家仁，一國興仁」，謂能脩身以仁而使一家皆仁矣，則一國化之而皆仁。興，謂有所感發而興起也，即化之謂也。或曰：「此以推言，故《章句》『興』字待後章方解出。」曰：「非也。看『其機如此』『機』字是如何解。況又曰『此言教成於國之效』，則『興』之爲感發興起蓋自明矣，故不復提掇。」

「一人貪戾，一國作亂」，「貪戾」以在上人言，「作亂」以在下人言。謂只消一箇人貪戾而不仁讓，則一國之内皆作亂矣。作亂者，不仁不讓之甚也。孟子曰「上有好者，下必有甚焉者矣」，亦何怪哉？

○「一家仁，一國興仁」，饒氏以仁爲孝，讓爲弟，貪戾爲不慈。愚以爲不然。味《或問》「仁讓言家，貪戾言人」之説，則貪戾，仁讓之反也，而仁兼孝、慈，讓專屬弟可矣。況「貪」字於不能慈幼之義，亦不甚切。其説不可用。○先儒又有謂貪則不讓，戾則不仁者。愚謂貪則必戾，仁者必不貪戾，讓者亦必不貪戾。貪固不讓，其能仁乎？所謂爲富不仁也。戾固不仁，其能讓乎？所謂悖逆爭鬬也。

○《或問》曰「仁讓言家，貪戾言人」，何也？曰：「善必積而後成，惡雖小而可懼，古人之深戒也。《書》所謂『爾惟德罔小，萬邦惟慶；爾惟不德罔大，墜厥宗』，

亦此意爾。」一言僨事，猶一言喪邦也。❶

「此謂一言僨事，一人定國」

上言仁讓、貪戾，一善一惡也；下引僨事、定國，亦一善一惡也。意亦相貼，新安之説不失。○上文所言者，教成於國之理；此節所言者，教成於國之效。效，實迹也。教成於國即是效，不可於成教之外，更討箇效也。○《春秋》桓公五年「夏，齊侯、鄭伯如紀」，胡傳云云，著齊人滅紀之罪，明紀侯去國之由，劉敞《意林》所謂「聖人誅意之效」是也。此「效」字亦云實跡，不可以對工夫言。○下章《或問》「未有上好仁」一條，亦云「此以財發身之效也」。○又《論語》「如有王者，必世而後仁」章，《集注》曰「周自文武至于成王，而後禮樂興，即其效也」。此「效」字正謂實跡也。

「堯舜帥天下以仁」

此承上文「一人定國」而言。堯舜帥天下以一身之仁，而天下皆從而仁，豈非一人定國哉？○「桀紂帥天下以暴，而民從之」，不能使之仁矣。是何也？「其所令反其所好，而民不從」也。此下一句不要兼堯舜説，己好仁而令民以暴，一脚莆説非是。○堯舜、桀紂皆有天下者也，故皆言帥天下，而不必拘治國矣。

「是故君子有諸己而後求諸人」

「是故」二字承上「堯舜帥天下以仁」云云也。堯舜帥天下以仁，恕之自然者也，故忠恕一貫一理也。○孝、弟、慈三者有諸己，然後可以責人之孝、弟、慈；不孝、不

❶「一言僨事猶一言喪邦也」十字，四庫本在下文「一人定國」之後。似是。

弟、不慈三者俱無諸己，然後可以正人之不孝、不弟、不慈。如此則是其所令者一如其所好，所謂恕也，庶乎能喻諸人矣。如使在我者不能恕，如何能喻諸人哉？此數「人」字，皆指國言，不兼家人。○「求諸人」、「非諸人」之人字，並以國人言。蓋上文孝、弟、慈是以身言，而曰「所以修身而教於家者也」就含家了，下文便以國之所以事君、事長、使衆相對說。「一家仁讓」句内亦帶脩身，下句便以國對説。又「一人貪戾」與「一家仁讓」相對，而「國」字盡同，况此章是釋治國在齊家，故不應説有善於己，然後可以責家、國人之善云云也。家只跟著身，「國」字與之對。○家最切近於身，乃經世者起脚第一步，而符驗之萬不失一者也。故傳文有所略而不言者，非不言也，亦不待言也。故於「所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也」之下，便繳云「故治國在齊其家」。

「所藏乎身不恕」

謂其所存於吾身者，未有可推以及人，則是所令反所好矣。

「恕」之正義，是推道理之盡於我者，而使人之必盡也。後世之所謂恕者，謂因道理之不能自盡，亦不計人之必盡也，其得失如此。○「恕」之義見於經傳者多矣，大抵有指以治己之心治人者言，此章之類是也。有指以愛己之心愛人者言，「己所不欲，勿施於人」之類是也。《或問》亦分此兩端。然則《中庸》「以人治人改而止」，及「所求乎子以事父，未能也」，亦非忠恕外事矣。

「桃之夭夭，其葉蓁蓁」

或以「夭夭，少好貌」爲指桃花，非也。《詩》上章有云「桃之夭夭，灼灼其華」，則知「桃」只是桃身也。○《詩傳》：「文王之化，自家而國，男女以正，婚姻以時。故詩人因所見以起興，而嘆女子之賢，知其必有以宜其室家也。」

「宜其家人，而后可以教國人」

此宜家人不復指女子言，就治國者言也。○《小雅·蓼蕭》篇云：「蓼彼蕭斯，零露泥泥。既見君子，孔燕豈弟。宜兄宜弟，令德壽豈。」○《傳》云：「諸侯朝於天子，天子與之燕，以示慈惠，故歌此詩。蓋諸侯繼世而立，多疑忌其兄弟，如晉詛無畜群公子，秦鍼懼選之類。故以『宜兄宜弟』美之，亦所以警戒之也。」○「晉詛無畜群公子」者，初晉驪之亂，詛無畜群公子，自是晉無公族。詛，盟誓也。無公子，故廢公族之官。見《左》宣二年。○「秦鍼懼選」者，秦后子有寵於桓，如二君於景，其母曰「弗去懼選」，鍼遂適晉。注：「后子，秦桓公子，景公母弟，鍼也。選，數也，恐景公數其罪而加戮也。」見《左》昭元年。

「其儀不忒」

其爲父子兄弟足法。不是謂一家之爲父子兄弟者，皆足爲人之法；是我之爲父、爲子、爲兄、爲弟，皆足以法於人，此所謂「其儀不忒」也。儀者，吾身實爲民之表也。

《曹風·鳲鳩》篇。○詩人美君子如此，不知其何所指也。

「此謂治國在齊其家」

「此謂」，承上所引三詩云云也。「治國在齊其家」，道理盡於上數段云云矣。此引

三詩而結之，皆以咏嘆上文之事耳，《或問》云云最宜玩味。

「所謂平天下」章

「所謂平天下在治其國者」，何也？但即國之治本於家之齊者觀之，便見天下之平本於國之治矣，故曰「上老老而民興孝」云云。

「上恤孤而民不倍」，「孤者，幼而無父之稱」，凡幼皆在所恤，獨言孤，何也？曰：「哀此煢獨，此尤在所宜恤者耳，所謂舉重以見輕。」〇或曰：「孤者，人之不幸者也，亦有幸而無孤者，而此專言恤孤爲何？」曰：「有天下國家者，必不能無孤。周文武子孫，塞乎寰宇之内，漢之子孫，光武時一十一萬，其孤當何可勝計？今人一大族，亦有數十百孤者。」

「是以君子有絜矩之道也」

「絜矩」，謂絜之以矩也。矩能使物方，故借「絜矩」二字來用，矩字自有使天下平意也。〇君子之所以爲矩者，無他，心而已矣。一人之心，千萬人之心也。故推之而無不準，便能使天下平。若不是心，如何説得所操者約而所及者廣。〇制物者，度之以矩則物方；制天下者，度之以吾心之矩則天下平。〇朱子曰：「矩是心也，孝、弟、慈便是。矩字固然是心，然須足出乎字意，矩是平物之具。」「君子必當因其所同，推以度物。」〇「因其所同」，因天下人心之所同也。「推以度物」一句，連下句「使彼我之間各得分願」讀。度物之物，指天下之人也。度之便是思所以處之，故繼之以「使彼我之間」云云。〇上云「君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願」，此數句全是説

「絜矩」字。至下云「則上下四旁均齊方正，而天下平矣」，又是以「絜矩」貼出天下之所以平也，故中間下箇「則」字。「則上下四旁均齊方正，而天下平矣」，此數字還是本文「君子有絜矩之道也」句内意，其下條「彼同有是心而興起焉者」，亦然。此正類《論語》首章所謂「其進自不能已矣」者，猶是「悦」字内意也。○「上下四旁均齊方正」，此數字只就「絜矩」二字之義言，不以所借「絜矩」二字之意言也。若所借二字之意，則是説使天下人人得遂其願。而天下之人，其位皆在君子之下，無復有在其上者，亦無復有與之平衡而爲左右前後者，又不可以前王與嗣王爲前後也。縱以爲然，終難説出「平」字意來。「平」字是指天下之人各得其所也。○《章句》「上下四旁均齊方正」，是形容字面，是形容彼我之間各得分願也。

問絜矩之道。曰：「使人興起者，聖人之心也；能遂其人之興起者，聖人之政事也。」出《朱子語略》。○「平其政以處之」一語，最重，究其實則是孟子所謂「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣」。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，即所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運之掌上」者也，天下其有不平乎？

本文「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍」，三「民」字指國人言，故《章句》截定曰「言此三者，上行下

效，捷於影響，所謂家齊而國治也」。下即承之云「亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲矣」，其「人心」二字，則通指天下人心也，《或問》中「人心」二字亦然。《或問》云「前章專以己推而人化爲言，此章又申言之，以見人心之所同而不能已者如此。是以君子不惟有以化之，而又有以處之」，二「之」字皆指天下之人言也。蓋自興孝、興弟而「可以見人心之所同」時，便已有化天下之意在了。或者泥《或問》「不惟有以化之」，「之」字爲指國；「而又有以處之」，「之」字爲指天下。以爲二「之」字不同，謬也。且如其説，則是上章所云者只是化，而尚未有以處之也。若尚未有以處之，如何可謂之國治？故《或問》要看得活也。

大抵國狹而天下廣。四封之内，風化易同。若天下之廣，苟不平其政以處之，則是有仁心而不繼以不忍人之政矣，何以能仁偏天下？〇《章句》「彼同有是心而興起焉者」，此「興起」者不是本文「興孝」、「興弟」之民也，乃承上文所謂「亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲」者言也。看「不可使有一夫之不獲」字面，其説天下之人亦分明。

一説「民興孝」、「民興弟」、「民不倍」，此三「民」字通指天下之人而言，《章句》所謂「家齊而國治」者特以承「上行下效，捷於影響」之意耳，故謂一一與《或問》同。且不特《或問》，又與下條所謂「彼同有是心而興起焉者」一句相應，其説似爲直截正大。曰：此説終不可用，還用上説爲當。依此説，則《章句》又何用「亦可見人心之所同」一轉語耶？未可貪其爲直截

正大之説也。且依其説，則通此一章數百言，全不見有平天下在治其國之意矣。○又按下條「彼同有是心」之「同」，即此節「人心之所同」之「同」也。既曰「同有是心」，則其興起也必矣。又不必以此「興起」字與上條興孝、興弟同指國人也。○問：「家國亦宜有以處之，何至於天下乃用絜矩以處之耶？」曰：一國易化，天下難處。況《或問》「化之」、「處之」兩「之」字皆指天下，而齊家治國平天下總是一箇人也。○又，矩是所以使上下四旁均齊方正者，一國偏方亦當不得此「絜矩」二字。若「恕」字則皆用得家國，亦用不得平字。

《語録》謂「絜矩即恕」，然恕有二義。此所謂恕，以愛己之心愛人之恕也；上章所謂恕，以治己之心治人之恕也。治人之恕，謂必自盡其孝、弟、慈，而後責人以孝、弟、慈也；愛人之恕，謂我既得遂其孝、弟、慈，亦將使人皆得遂其孝、弟、慈也，其究一也。

「所惡於上」一條

○節節皆有箇絜矩意。合而言之，方見是上下四旁均齊方正處，於矩之意方盡，然逐條亦各有絜矩之意。○朱子小注云「在我上者使我如此，而我惡之，更不將來待在下之人。如此則自家在中央，上面也占許多地步，下面也占許多地步，便均平方正矣」，此説是也。又曰「若下之人事我如此，而我惡之，我若將去事上，便下面長，上面短，不方了，前後左右皆然」，此説最明，更詳《或問》須兼二義。○但説箇「矩」字，便兼有上下四旁意，原來矩是這樣物也。○「所惡於上」者固即

是矩，「毋以使下」者固即是絜矩，但未足以盡「矩」字之義。矩，所以爲方之器也，終是要四畔周匝意思出，故《章句》一則曰「上下四旁，均齊方正」，二則曰「上下四旁，長短廣狹，彼此如一」。○「先後」、「從前」之義謂何？曰：彼既爲後，我當其前，便爲先後；彼既爲前，我承其後，便爲從前。從先二字，初無不好，但看所以從之先之者如何。下句「交於左」、「交於右」，「交」字亦何不好處。

「所惡於上」一條，亦不過形容絜矩之意義如此，非實就有天下者分上事説也，只説得取平之意在。觀《或問》所謂「各就其中，校其所占之地」云云者，益可見矣。○此條分明只是説出絜矩模樣，非正言其事也。若正言其事，則《章句》「彼同有是心而興起」三句俱無所用之矣。前云「上下四旁，均齊方正」，後云「長短廣狹，彼此如一」，知「君子絜矩」一條本無上下四旁之位，則知「所惡於上」一條亦無長短廣狹之物矣。故曰：要會其意，而無泥其辭。

「上下四旁，長短廣狹，彼此如一」，若以意言，則自天子以至於天下庶人，各得隨其分以盡其孝、弟、慈之道，不我有而爾無，不此厚而彼薄，便是下文所謂「彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉」是也。○既云「彼此如一而無不方矣」，下却又云「彼同有是心而興起焉者」云云，似前意已完，而復提掇，且不相貫，如何？曰：上文所云者，是解「絜矩」正義，就上下左右前後説，未説上平天下意，故繼之以「彼同有是心而興起者」云云。

「彼同有是心」之上，似當承上文添助一句，云「夫爲天下國家而所以處心制事者，一出於此，則彼之同有是心者」云云，尤是明白耳。○自古聖賢析理，未有如朱子之繭絲牛毛者。且如「長短廣狹，彼此如一」，此數字下得自不苟。蓋廣狹如一，而長短不如一，非方也；長短如一，而廣狹不如一，亦非方也，其意義固周匝也。若周、程、張、邵諸先生之解經，則或未得如此之縝密。

「所操者約，而所及者廣」，只是我一人之心耳，然推之東海而準，推之西海而準，又推之南海、北海而準，所謂守約而施博者也。愚嘗謂：一孝、弟、慈而天下無異心，一絜矩而天下無餘事。○「章内之意，皆自此而推之」，言皆自以己度人而推之也，故章末總注云「皆推廣絜矩之意也」。

絜矩之道，一貫之理也，何也？矩即吾心也。毋以事上者，此心也。毋以使下者，此心也。毋以先後、毋以從前者，此心也。毋以交於左，毋以交於右者，亦此心也。故君子推之東海而準者，此心也。推之西海而準者，此心也。推之南海、北海而準者，亦此心也。此蓋曾子所傳於夫子一貫之學，可以見之事功之實者也。曾子嘗曰「夫子之道，忠恕而已矣」，絜矩即恕也，無忠做恕不出也。

《或問》曰「使吾之身一處乎此，則上下四方，物我之際，各得其分，不相侵越」，此以己身統對上下四方，言其平也。又曰「而各就其中，校其所占之地，則其長短廣狹，又皆均平齊一，截然方正，而無有餘不足之處」，此又是以己身與上下四方逐一度之，而見其平也。如以己身度之

於上者分數如此，以己身度之於下者分數亦如此，無或有餘或不足也。以己身度之於左者分數如此，以己身度之於右者分數亦如此，無或有餘或不足也。前後亦然。蓋上節是統言之，下節是析言之，方得絜矩意義周匝也。要之，只用上一節意亦自該得下節矣，恐人不及致詳也，故於此備言之。

《或問》上節統言之者，是本文「所惡於上」至「毋以交於右」之全意也。下節析言之者，是本文「所惡於上，毋以使下」至「所惡於左，毋以交於右」，逐條之意也。故曰只用上一意，亦自該得逐節意矣。○所以必兼兩意者，意蓋謂若得上下均，而前後不均；或上下前後皆均，而猶有左右不均；或上下前後及左已均，而猶有右一邊不均，則亦未可謂之平也。故或只統言之而意已該，又或兼析言之以備其意也。○《或問》云「庭除之内」，除亦庭也，古人除草以爲庭，故云庭除，又云堦除。

《或問》云「跬步之間」，跬，羌垂切，舉一足行也，即半步也。

「《詩》云：樂只君子，民之父母」

此引《南山有臺》之詩而釋之，以明能絜矩者之得也。《詩》之云云者，以其知民心之好惡不異乎己，而推己之好惡以及於人也。如各得遂其孝、悌、慈之願者，民心所好也，君子則平其政以處之，使得遂其孝、悌、慈之願焉，是好民之所好也；不得以遂其孝、悌、慈之願者，民心所惡也，君子則早爲之所，凡不便於民者悉蠲除之，使不至於不得遂其孝、悌、慈之願焉，是惡民之所惡也。夫君子能絜

矩，而以民心爲己心如此，是不以民視民而以子視民矣，民獨不愛之如父母乎？蓋上下施報，必然之理也。故曰：「此之謂民父母。」❶

以傳文味之，則似不以民之父母爲效，「此之謂」三字可見也。❷以《章句》味之亦然，「則是」二字可見也。既曰「愛民如子」，又曰「民愛之如父母」者，愚所謂理之必然也。蓋主「愛民如子」四字，而以「民愛之如父母」數字足其意耳。○若不足以「民愛之如父母」一意，則亦非下文得衆則得國之意，且又不見其爲能絜矩者之得也，足此一句爲盡之。○詩人本意「民之父母」與上下文「邦家之基」、「邦家之光」等同，元不以爲效也。

「民之所好好之，民之所惡惡之」

○此「好」、「惡」字所該自廣。或專自用人言，以爲下文惟仁者能好惡人，及好人所惡，惡人所好，正與此相應者，誤矣。原《南山》之詩，初無所謂用人者。味本文之旨，則但見其概承上文絜矩而言耳。味《章句》之詞，亦但言其能絜矩，而以民心爲己心而已，皆未見得專就用人一端言也。其固執專就用人一端言者，謂下文「好人所惡」條《章句》云「自《秦誓》至此，又皆以申言好惡公私之極，以明上文所引《南山有臺》、《節南山》之意」，遂以爲此兩節皆是言公私好惡之意，抑不知此章大旨止是絜矩，絜矩止是與民同好惡。❸好、惡二字自是無所不該，如上文

❶「民」下，四庫本及《大學》有「之」字。
❷「三」，原作「二」，今據嘉靖本、四庫本改。
❸「止」，嘉靖本作「只」。

「所惡於上」一條，正解「絜矩」二字之義，所包固盡矣。故或上節概言好惡，下節專就用人言好惡。其言用人，雖若與上不同，其就用人言好惡則歸於同也，此便是「申言好惡」矣。安得因《章句》「申言好惡」數字，而逆以下文反證上文，謂其亦專就用人一端言耶？

或者又曰：章末《章句》云「此章之義，務在與民同好惡而不專其利」，「不專其利」，以理財言，則「與民同好惡」非以用人言而何？又《或問》云：「此章之義博，故傳言之詳，然其實不過好惡、義利兩端而已。」義利二字，亦以理財言也，則好惡二字，又非專言用人而何？是不然。單言好惡，則自無所不該。若對義利言，則好惡又止屬用人，而義利屬理財矣。此猶單言仁，則包得義、禮、智。若對義、禮、智言，則仁又只是愛之一端矣。經中如此類者，固非一二。見朱子當時只用好惡二字以該之，似亦足矣，又必兼言義利者，何歟？蓋以好惡二字，於理財之義，本不甚顯。况又自《秦誓》以下，好惡字皆偏指用人，此《章句》所以不得不於好惡之下，復掇以「不專其利」數字，而《或問》又續出義、利二字也，其垂訓之意亦至明白矣。大抵萬世學者讀書解義之法，不出孟子所謂「不以文害辭，不以辭害意，以意逆志，是爲得之」之説矣。不然，鮮有不泥於辭而病於理。

「節彼南山」

○此詩家父所作，刺王用尹氏以致亂也。尹氏爲太師，蓋吉甫之後，《春秋》書「尹氏卒」，譏世卿也。民所瞻仰，或曰：望其能推己以及人也。

「赫赫師尹，民具爾瞻」

○望重則責深也，故曰「有國者不可以不慎」。「有國者」，不必專指師尹，此特引之以起下云。○「有國者不可以不慎」，且慢説好惡字出，所該意廣也。故下條《或問》云「上言有國者不可不謹，此言其所謹而當先者尤在於德也」，則似德之外，更有在所當謹者，而好惡亦在其中矣。若專説好惡，則「先慎乎德」亦説不來，此只是因下文《或問》而致遷就之意。其實《或問》意未甚精，觀下條以財散民聚爲有德而有人，可見好惡不偏即是德也。《或問》蓋多出門人之手。

「有國者不可以不慎」，正謂其好惡不可偏也，故繼之曰「辟則爲天下僇矣」，其旨不既彰彰哉？○《正韻》：「戮，刑也，殺也，病也，辱也，亦作僇。」又「僇」，注曰：「《莊子》『爲世大僇』，《田單傳》『僇及先人』。」按此「僇」字，正當作「辱」字看。

「殷之未喪師」

只看一「未」字，則今日之已喪師可見矣。此詩是殷亡後，周公戒成王而作。○「儀監于殷」，儀，《詩》作宜，今從之，儀義無取。

「道得衆則得國」

○二句説指殷爲當，❶如道善則得道學也之類。❷既著箇「道」字，便是釋文之辭。《或問》所謂「言能絜矩，則民父母之，而得衆得國矣；不能絜矩，則爲天下僇，而失衆失國矣」，此乃以上二條貼入此條之意，必非得衆得國、失衆失國二句全是説

❶「説指殷」，四庫本作「指殷説」。

❷「善」，嘉靖本無此字。「得」下，四庫本有「之」字。

上二條也，正意還是釋《詩》本文。《詩傳》曰：「殷未失天下之時，其德足以配乎上帝矣。今其子孫乃如此，宜以爲鑒而自省焉，則知天命之難保矣。」○此詩周王戒成王而作，其曰「克配上帝」，元只主德言，《大學》則主位言矣，然意亦相通。○《章句》云「引詩而言此」，何不云引《詩》而釋之？曰：大抵只是要得失二字意出，故周旋其辭，其實未必不是釋也，分明有箇「道」字。

「有天下者能存此心而不失，則所以絜矩而與民同欲者，自不能已矣」，此正傳者引《詩》而言此之意，後人所宜念也。

「君子先慎乎德」

○能慎德，則必能絜矩而有人矣。看來能公好惡就是德，如「未有上好仁而下不好義者也」，好仁亦只是公好惡，即絜矩而已。財之與用，要甚分不得。

「有德此有人」

此，斯也，即是能絜矩而民父母之。○有德即是能絜矩，若好惡不公，豈所謂意誠、心正、身脩哉？

「德者本也，財者末也」

○不可說德爲財之本，財爲德之末。此一節起下「本」、「末」字，承上意，故曰「本上文」，非結上文也。

「爭民施奪」

財用在天地間，只有此數，在上人既一事聚斂，則財歸於上，民窮無所出，自然相侵相盜而刼奪起矣。❶爭民便是施奪，謂之施奪，見其起於上之外本內末也。○「外本內末，故財聚；爭民施奪，故民

❶「相侵」，嘉靖本無此二字。

散」，看兩「故」字就是本文「是故」二字。蓋外本內末，財始聚；爭民施奪，民始散，又略有先後。〇財散不必言散財於民，只不聚財於上便是也。民聚亦只是不離散耳，亦不必說近悅遠來。如周之成、康，繼世有天下，又安得更有遠來者？近時程文於有人有土處，皆說出化外去，亦似泥矣。

「言悖而出者，亦悖而入」

《或問》引鄭注云「君有逆命，則臣有逆辭；上貪利，則下人侵叛」，今當依此貼之。但言悖出悖入一句，本以起下句，故《章句》云：「此以言之出入，明貨之出入也。」〇上句不當因鄭說，而遂泥定以爲人君之言。凡人言語皆然，故一則曰者，二則曰者，是并下句皆泛說。鄭說雖只就人君言，意則與之脗合無間，故引之且云「得其旨矣」。是其說偶得傳者之旨，而未必是正釋其義也，與下二公之言，可謂深得此章之旨者同。

自「先謹乎德」至「亦悖而出」五條，只是一意反覆。〇善則得，不善則失，命何常之有？

《章句》云「因上文引《文王》詩之意而申言之」，蓋《文王》詩實結上文兩節之意。則此之申言者，亦皆結自先謹乎德以下云云，亦有能絜矩與不能絜矩之得失兩邊意也。❶故《或問》曰：「善則得之者，有德而有人之謂也；不善則失之者，悖入而悖出之謂也。」〇大抵此章雖或就理財言，或就用人言，其實只要得能絜矩與不能絜矩者之得失意現耳。用人也，有

❶「也」，原作「似」，今據嘉靖本、四庫本改。

絜矩之能否；理財也，有絜矩之能否。

○「其丁寧反覆之意益深切矣」，丁寧者，正是所謂「有天下者能存此心而不失」云云之意。

人但知《章句》云「因上文引《文王》詩之意而申言之」，遂以爲無關於「先慎乎德」以下，而不知所引《文王》詩既爲結上文所引《南山有臺》、《節南山》之意，則此一節謂之「申言」，亦當爲收結「先慎乎德」以下之意矣。況《或問》明謂「亦承上而言之」云云，❶安可忽耶？○且自「先慎乎德」以下，又因財貨以明能絜矩與不能者之得失。自《秦誓》以下數條，又皆以申言好惡公私之極，以明上文所引《南山有臺》、《節南山》之意，則此兩大段亦皆爲申言耳。總是絜矩之意，層見疊出。

「舅犯曰」

母之兄弟曰舅，妻之父亦曰舅，此是母舅。○申伯，宣王元舅；長孫無忌，唐高宗元舅，皆母舅也。詩《秦風・渭陽》「我送舅氏」，亦母舅也。《左傳》僖二十四年「公子曰：所不與舅同心者，有如白水」，注曰：「文公，狐偃之甥。」蓋文公乃狐姬所生也。又按《孟子》「帝館甥于貳室」，則古人於翁婿亦稱甥舅。

「《秦誓》曰：若有一个臣」

○一个，亦不必説是挺然獨立而無朋黨之謂，只用平平底説，若下文所言皆是氣節的事亦可。今既然朱子又不訓，何從見其爲挺然獨立而無朋黨之謂，非是説他未能無朋黨，但未及説到此意耳。

○「斷斷兮無他技」作一句讀，不可謂有

❶ 「問」，原作「間」，今據嘉靖本、四庫本改。

德無才。○味「斷斷兮無他技」之辭，穆公蓋亦苦於大臣之不能容才，故其所取者如此。

「其心休休焉，其如有容焉」

即是休休處有容也，不可分二意。其曰「其如有容」者，心之容物無形，此蓋以物之有容者狀之之詞。兩句文意，頗類「恂恂如也，似不能言者」，又如「鞠躬如也，如不容」，「足縮縮如有循」之類。❶ ○「其如有容焉」，言如物之有容者，蓋人之一心，豈真有許多大、有許多闊，可以容受許多物哉？故爲之形容曰「其如有容焉」，此正指其心之休休處然也。

「人之有技」，有才者也；「人之彦聖」，有德者也。彦聖猶云俊傑，連類字也。

「彦，美士也」，美是懿美，指純德君子言。

「聖，通明也」，不曰通也，又不曰無不通，而曰通明，可見是指一節言，與「智、仁、聖、義、中、和」之「聖」同也。

「不啻若自其口出」，尤重於「若己有之」，「違之俾不通」，尤重於「媢嫉以惡之」，蓋以其賢之小大，而異其待之之心也。彼妬忌之人，見小賢則小惡之，見大賢則大惡之，其待之亦有淺深。○孔穎達《注疏》曰：「愛彼美聖，口必稱揚而薦達之。其心愛之，又甚於口，言其愛之至也。」○如有技者、彦聖者，皆民心所好也，而我亦好之，是好民之所好也，則絜矩不在我乎？下文反看，講此一節，須有此意方是，❷更有得失之意。

「以能保我子孫」

❶ 「縮縮」，《論語》作「蹜蹜」。

❷ 「有」，嘉靖本作「承」。

「以」字人皆以人君用此人爲言，殊未是。蓋以用也，古今文字所謂能用者甚多，豈皆以用人言？况「一个臣」，便是人君所用者了。借曰亦有在位而不用者，如三仁之徒，然以人君用此人爲絜矩，則大臣好惡之公是無預於絜矩者乎？而與朱子小注所謂「斷斷者，是能絜矩；媢嫉者，是不能絜矩」之説背矣。大抵《秦誓》之言出於穆公，未必是説絜矩，《大學》引之，所以明絜矩也。《秦誓》之言重在大臣，朱子引之亦取好惡公私之意以明絜矩，豈必主於人君用之哉？○「以」字亦不是閑字，但鄙意不欲説做人君用此人。秦穆公當時説出此話，豈知後數百年有引之以釋「治國平天下」之義者哉？傳者引之，只見所説有合於能絜矩與不能絜矩之意，又何暇計其爲人臣之事，與其利害又在於君哉？故「以」字不必泥。

「以能保我子孫」爲句，「黎民」字帶下讀。大抵春秋戰國之君，多知有子孫而不知有黎民。如孝公用商鞅，屠戮其民不啻若犬豕，然其爲子孫計則亦密也。穆公固亦知有黎民者，故云「黎民尚亦有利哉」，然語意自輕於子孫也。○况《或問》云「好善之利及於子孫，不好善之害流於後世」，此與《易》「積善之家，必有餘慶」下程傳云「所積者善，則福慶多於子孫；所積不善，則灾殃流於後世」意正同也。○按唐朝《尚書注疏》古本所圈點，讀至「黎民」字爲句，而今蔡氏《書傳》無明訓。又按「黎民尚亦有利哉」，《章句》云「尚，庶幾也」，只此一義亦足以證「黎民」二字之屬于下，蓋若平説以能保子孫黎民，則其利無以加矣，而乃曰亦庶幾有利，何哉？

「惟仁人放流之」

○依本文則上云「惟仁人放流之」云云，此處已是說他至公無私了，下文只引孔子所言以證之，「能」字好看也。○必能於媢嫉者放流之，而其放流之也，又直至「迸諸四夷」方爲仁人之惡人，方爲能惡人也。以下條「見不善而不能退，退而不能遠，過也」照看便見得。○媢嫉之人，雖未到至公無私者，亦或知惡之，但必「放流之」至「迸諸四夷」方爲至公無私之人，方爲能惡人也。○玉溪盧曰：「媢嫉之人，待之宜如此，謂之能惡人可也，而謂之能愛人何也？蓋小人不去，則君子不進。去小人不能絕之，則雖進君子而不能安之。去小人，固所以進君子；絕小人，乃所以安君子。吾之威在媢嫉之人，吾之恩在天下後世矣。」此說儘有理，但恐非傳者本意。傳者只是引孔子成語，不容去了「能愛人」三字也。《或問》謂「不惟保安善人，使不得肆其害；亦所以禁伏凶人，使不得稔其惡」者，是答問者「疾之已甚」之說，非以爲孔子「能愛人」之本旨也。

吳季子之說獨不兼好惡，亦是見得正。

○遠而置之無人之境，以禦魑魅而後已。

○魑，《正韻》曰：「鬼魅，《左傳》作螭。」

○螭，《正韻》曰：「似蛟無角，如龍而黃。」○魅字無所考，《正韻》失之。○《文章正宗・辭令門・定王使王孫滿對楚子》篇云「螭魅罔兩莫能逢之」，注云「螭，山神，獸形。魅，怪物。罔兩，水神」。

「見賢而不能舉，舉而不能先」

○終落在「惡人之所好」一邊，要他何用。

「見不善而不能退，退而不能遠，過也」

〇過，謂失了，此等人正當放流而迸遠之，却乃將就處之，是錯了，如云失刑也。〇「好人之所惡」，《或問》作阿黨媢嫉説。然則此所謂賢，正是休休有容者；此所謂不善，正是媢嫉者，皆承「惟仁人放流之」一段説，下申言好惡公私之極。〇一説上文只説箇好惡公私而已，至此則言見人之有技則如何，見人之彦聖則如何。或於媢嫉之人而放流迸遠之，有如此之公；或又有好人所惡，惡人所好，而拂人之性，有如此之私；或又有一等人，知所好惡而未能盡好惡之道，故此申言好惡公私之極。極，謂至於盡也。不必説《秦誓》爲好惡之公私，放流之爲公之極，好人所惡爲私之極。然按朱子小注「斷斷者，是能絜矩；媢嫉者，是不能絜矩」，仁人放流之是大能絜矩，好人所惡是大不能絜矩，則彼所云者又似是也。然據《章句》説，亦自該得此意，小注之説太傷於分析。〇好惡公私，各有箇極處。此節有言好惡之公者，有言好惡之私者，有言其好惡之極其公、極其私者，有言好惡之未至於極者，今皆并舉而言，是爲「申言好惡公私之極」矣。〇一説「好惡公私」之「公私」，以事言；至公無私之公私，以心言。事之公者，絜矩也；心之公者，其所以絜矩者也，故下文即斷之曰「君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之」。〇「此謂惟仁人」至「災必逮夫身」，合此三段觀之，有天下者之鑑戒略備矣。

「是故君子有大道」

承上文而結之，意蓋謂好惡有出於公者，有出於私者，而其所以有公私之不同者，以存心有不同也，故曰云云。

「君子，以位言之」，此章上兩箇「君子」皆不釋，獨於此釋曰「以位言之」，下文又曰「道，謂居其位而修己治人之術」，凡兩舉「位」字何故？曰：此言「君子有大道」，要畧以「生財有大道」例求其語意。蓋君子者，有天下國家者也。傳者之意，以爲有箇天下國家，便有箇所以處這天下國家的法則在，是君子有箇君子的大道也。總是上文君子，但語意畧不同。其釋大道必兼修己言者，君子是治人者也，治人終離不得脩己。以此章「絜矩」二字求之，矩便是脩己者，絜之則所以治人矣。故釋「新民」章，必先之以《盤銘》言自新，而自釋齊家治國以下，皆必以脩己之事爲言，此理萬古不能易也。

「君子有大道」二句，不是專就能絜矩者言，尚有「驕泰以失之」一邊。○大道，正指絜矩之道。此箇道，乃天下之所以平者也，故謂之大道。所謂「所操者約而所及者廣」，不謂之大道而何？○大道，是絜矩之尊稱也。○此題於「君子有大道」一句，❶未可用多言語講之。

「發己自盡爲忠」，此「自盡」是「親喪固所自盡」之「自盡」，不能自已之謂也。○「發己自盡爲忠，循物無違爲信」，忠信是一宗事。如爲子願孝，爲弟願弟，爲父兄願慈者，己之心也。父莫不欲子之孝，兄莫不欲弟之弟，子弟莫不欲父兄之慈者，物之理也。盡吾心之孝以事吾父，盡吾心之弟以事吾兄，盡吾心之慈以恤吾子弟，此則所謂盡己之心而不違於物者也。忠信豈判然二事哉？○何謂「循物

❶ 「此」上，嘉靖本有「又」字。

無違」？❶如云老者有安之理，吾從而安之；朋友有信之理，吾從而信之；少者有懷之理，吾從而懷之，此正所謂循於物理而無違者也。○忠、信二字分言之，則曰「發己自盡爲忠，循物無違爲信」；合言之，則曰盡己之心而不違於物，然總之則皆爲脩己之事也。若大道則絜矩之謂，以己治人之事也。大道，恕也，無忠做恕不出，故大道必以忠信而得也。

忠信，謂盡己之心而不違於物也。盡己之心而不違於物，謂如盡吾心之孝以老吾之老也，盡吾心之弟以長吾之長也，盡吾心之慈以幼吾之幼也。夫然後能以一己之心度天下之心，而知天下之心無異於一己之心，即推一己之心以及乎天下，使天下各有以遂其心矣。此正所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運之掌上」者也。忠信得大道之旨蓋如此，若驕矜侈肆，則惟知有己而不知有人，雖至親父兄子弟間已莫之省顧，固無能推以及天下之理矣，天下何由而平哉？○忠信與大道，俱說得孝、弟、慈。但忠信之孝、弟、慈，是所謂上老老、上長長、上恤孤者也，是脩己事。大道之孝、弟、慈，則是所謂絜矩之道，使天下之人各得遂其孝、弟、慈之願者也，是推以及人事。○或謂忠信只是心上工夫，不可說涉於脩爲。曰：非也。按《朱子語類》「乾九三文言」條：「或問：忠信，恐只是發己自盡，循物無違？朱子曰：此是言應事接物者，却又是脩詞立其誠了。」以朱子此言照之，則盡己與循物字面的有

❶「何」，嘉靖本作「所」。

所指，而忠信之爲自盡其孝、弟、慈於己者爲無疑矣。○此忠信，是單言忠信，與《論語》「三省」章分説不同。「忠信以得」之「忠信」，蓋孝、弟、慈之自盡者也。得大道，是能使天下人人各遂其孝、弟、慈之願也。不然，則無己可推，所厚者薄，無所不薄矣，正「驕泰以失之」之謂也。大抵必先有盡己循物之心，❶然後能行推己度物之政。○絜矩，恕也。無忠做恕不出，故曰「忠信以得之」。蓋惟忠而後所如之心始得其正，是亦此篇先後本末之意也。○忠信者，循理人也；驕泰，狥欲人也。循理者，自能推己；狥欲者，惟知有己，此大道之所以得失也。固是就心上説，所謂天理存亡之幾。

一説忠信以得、驕泰以失，只是謂大道之得失，係於吾心之敬肆，無許多煩擾説話也。○忠信者，盡己以處物也；驕泰者，惟知有己不知有物也。以此意求之，於本旨最爲明切，且與《章句》、《或問》所解，一一脗合而無間。○「驕者矜高，泰者侈肆」，既矜高則侈肆矣。○恣己狥私，惟知有己也；以人從欲，不知有人也。此與發己自盡、循物無違，正相反。○以人從欲，謂都不管他人好不好，只把他人來就我所欲。如我只要自己自在，父，我也不理他；兄，我也不理他；幼，我也不理他，如此則無己可推矣，又安能絜矩？《或問》「忠信者，盡己之心而不違於物」，「盡己之心」貼「忠」字，「不違於物」貼「信」字。又曰「驕泰，則恣己狥私，以人從欲」，「恣己狥私」亦貼「驕」字，「以

❶「盡己」，嘉靖本作「自盡」。

人從欲」亦貼「泰」字。○「矜高」，類「恣己」字；「侈肆」，類「從欲」字。○「以人從欲」，文意與「以身發財」相類，此是以他人來從己欲，彼是以己身去發財利。

章內三言「得失」而語益加切。得衆得國、失衆失國之得失，以人言者也；善則得、不善則失之得失，以身言者也；忠信則得、驕泰則失之得失，以心言者也，故曰「語益加切」。前云「深切」，故此云「益加切」。

「天理存亡之幾決矣」。○能絜矩與不能絜矩，天理之存亡也。忠信、驕泰，天理存亡之幾也。

天理其實只是事理，理便是天底，如所謂「盡夫天理之極」。○朱子小注云「忠信乃天理之所以存，驕泰乃天理之所以亡」，此可以證天理之爲大道。○《章句》云「章內三言得失」，首所言得失指國，次指天命，末指大道。此所謂加切者，蓋以謂善不善切於得衆失衆，❶而忠信、驕泰又切於善不善也。

「生財有大道」

言有國家者，欲得財用，則生之自有箇大道，而無事於聚斂也。孟子曰「無政事則財用不足」，政事是大道。○「生之者衆」，四「之」字皆以財言。

「此因有土有財而言」，何不從有德有人說來？曰：「有土此有財」，但在生之有其道耳。此義爲切，故截自有土有財言，《或問》亦曰「此所謂有土而有財者也」。○務本節用，便是不厚斂於民，便是好惡之公，便是絜矩。○國無遊民，朝無倖

❶ 上「善」，原脱，今據嘉靖本補。

位，都從别人説。故吕氏云生者衆，食者寡，不違農時，量入爲出，則從自己出，故只云爲之疾、用之舒。本文雖一般用「之者」字，而先儒求理之密乃有如此之别。○有國有家者，俱要勤儉。「生之者衆，爲之者疾」，勤也，務本也，豐財之源也；「食之者寡，用之者舒」，儉也，節用也，止財之流也。如《孟子》「五畝之宅，樹之以桑，百畝之田勿奪其時，雞豚狗彘之畜無失其時」，亦勤也。必五十而後得衣帛，必七十而後得食肉，是亦儉也。所謂「食之以時，用之以禮」也。

頭會箕斂。○《前漢書·陳餘傳》：「秦吏到民家，計人頭數以箕斂之，而供軍需。」

「仁者以財發身」

此仁者與不仁者，都從心上言。及以財發身，以身發財，方見絜矩之能否，併其得失也。○仁者散財以得民，民歸則身尊矣，故曰「以財發身」；不仁者，亡身以殖貨，貨聚則怨，斂而身危矣，故曰「以身發財」。

「生財有大道」至「仁者以財發身」

不可以上節爲生財，下句爲散財。蓋「生財有大道」，便不是外本内末以聚財者矣。不外本内末以聚財，便是散財而可以得民矣。故曰：「自此以至終篇，皆一意也。」

「未有上好仁」一條

○承上文言「仁者以財發身」之必然也。《或問》曰：「此以財發身之效也。」

上、下以君民言，好仁内既有絜矩，則亦兼有事在矣。好義内亦然，故戴之爲君，親之如父母，車乘芻粟民爲之出，板幹力

役民爲之供，是好義也。民既如此好義，吾見事必有終。爲臺爲沼，則不日成之；鑿池築城，則效死守之；以戰則勝，以攻則取，舉無不如吾願矣，是爲事必有終也。○「其事」，上之事也，與下文「非其財者也」之「其」字，皆指在上者言，看《章句》意亦然。

「孟獻子曰：畜馬乘」

孟獻子既是孟氏，而又曰「仲孫蔑」者，此與《論語》「孟懿子，魯大夫，仲孫氏」正同。蓋本是仲氏而今却爲孟氏，以別於本支，不敢與本支序也。○「畜馬乘」只言「察雞豚」者，士初試爲大夫，未必能畜牛羊，且未有實封百乘也。「伐冰」言「牛羊」者，卿大夫以上，其謀利又不止事小小雞豚間矣。獨於百乘言聚斂之臣者，此因采地言。采地所出，已足以給矣，乃又用家臣，於采地所出之外多方裒取之也。若惟正之供，則不謂之聚斂。此三事皆是當時之弊，獻子有激而云也。三段皆有絜矩之義。

「百乘之家」，有采地者也。○按天子之公卿，亦有采地者也，今泛言有采地者，蓋以采地就承百乘言。《正韻》：「因官食地，故曰采地。采，官也。」《書》曰「疇咨若予采」，又曰「亮采惠疇」，謂官家事也。又有僚采之說。○大夫百乘，陳文子有馬十乘，則以爲富家，何哉？且文子大夫也，如何只有馬十乘？或以爲百乘者，據采地所出兵車之數言；十乘者，據其家見在所畜者言，自有理也。○古者問大夫之富，數馬以對，蓋據見在所畜者言，若據采地所出，則大夫便有百乘，不待問、不待數矣。見在有畜馬十乘，可

不謂富乎？○「畜馬乘不察於雞豚」，「百乘之家不畜聚斂之臣」，這便是能絜矩。然則謂以能保我子孫爲人君用之者，拘矣。

「與其有聚斂之臣，寧有盗臣」，吴季子曰「盗臣竊主之財以自私耳，能貧家而不能破家，能蠹國而不能亡國。乃若聚斂之臣，則挾利進身，爲主斂怨，用之家必破、國必亡。擇禍莫若輕」云云。此是本文下條意。○按吴説雖有理，然於《章句》所謂「君子寧亡己之財，而不忍傷人之力」者，其旨稍異。又《或問》云「聚斂之臣，剥民之膏血以奉上，而民被其殃；盗臣，竊君之府庫以自私，而禍不及下。仁者之心至誠惻怛」云云，固《章句》意也。○「不畜聚斂之臣」，或以此兼用人言，非也。須看此謂「國不以利爲利，以義爲利」之句，下文雖有「必自小人」之説，亦只是言小人壞之於前，雖君子亦不能善其後，以明「以利爲利」之害耳。故《章句》曰：「此一節，深明以利爲利之害，而重言以結之。」

「此謂國不以利爲利，以義爲利也」

如以利，則畜馬乘察雞豚，與畜聚斂之臣，亦可爲矣。惟以義，則非其所安，而不可爲也。故曰：「不以利爲利，以義爲利也。」程子謂「義之所安，即利之所在」，蓋是上段所謂「以義爲利」之意。上段所計，只在義不在利也，正所謂「正其誼不謀其利」者。至下段乃言若不以義爲利，而以利爲利，終亦必無利而有害，固不如以義爲利，而不以利爲利之爲愈也。此説疑是傳者本意，《章句》之意宜亦然。觀《章句》云「君子寧亡己之財，而不忍傷

民之力；故寧有盜臣，而不畜聚斂之臣」，推此意也，於利意何有哉？至下段乃曰「此一節，深明以利爲利之害，而重言以結之」，是多少明白。其重言以結之，依舊與上段結語意同。《或問》之言，於兩段結語之意蓋不拘拘，蓋《章句》精矣。此猶「誠意」章上段言「君子必慎其獨也」，是自君子言之，至下段極言小人不能慎獨之弊，欲其重以爲戒，而又言「君子必慎其獨也」以結之。二處義例正相類也。○《或問》之言宜更詳之，《或問》未必皆朱子之筆，故《中庸序》以爲一二同志記所嘗論辨取舍之意，别爲《或問》云。○前條「國不以利爲利，以義爲利也」，只是義之所安即爲利，未是以爲利之害處，而照見爲義之利也，何也？畜馬乘之不察雞豚，伐冰之不畜牛羊，與百乘之不畜聚斂之臣，君子之心只是以義之不可而不爲，非是計到爲利之害而不爲也。故《章句》云「君子寧亡己之財而不忍傷民之力」，《或問》曰「仁者之心至誠惻怛」云云也。至下節「必自小人」一條，乃是深明以利爲利之害，而重言以結之。正如「誠意」章「小人閒居」一條，以君子重爲戒而必謹其獨者一例。

「長國家而務財用者」

此承上文言「以利爲利」之害，益可以見「國不以利爲利，以義爲利也」。○凡長其國家而務財用者，其始也必有小人以導之。蓋財利人所同好，自非上智之主鮮有不溺於此，故小人之媚其君，多借此以爲媒進之階。今人之欲中其人者，亦未有不投之以其所好也，而小人之情狀可得矣。

「彼爲善之，小人之使爲國家」言小人豈可用哉？一用之爲國家，剥民之膏血以誑其上，用致天菑人害相仍並至。雖有賢德之君子，起而救之，然怨已結於民心，則非一朝一夕之可解，故君子亦莫如之何矣。向使不用小人而與民絜矩，則財散民聚而身尊，亦何至有今日之患哉？此謂「國不以利爲利，以義爲利也」。○此章所引所説，或人君事，或人臣事，又或概説，蓋傳者於此都不管，只要説箇絜矩意在耳。○「此章之義，務在與民同好惡而不專其利」。○「與民同好惡」，用人也；「不專其利」，理財也，還是二項。故《或問》曰「其實不過好惡義利之兩端而已」，兩端，言好惡一端，義利一端也。不可説是或好利而惡義，或好義而惡利也。○此「兩端」字，不與《中庸》、《論語》之兩端同。○用人理財之説，不可不用。○「民之所好好之」以下二段，好惡統言者也。○自「先謹乎德」以下，并《楚書》、舅犯之言，皆因財貨以明能絜矩與不能者之得失，理財也。○自「秦誓」以下，又皆以申言好惡公私之極，用人也。○自「生財有大道」以下，又言理財之能絜矩與不能絜矩者也。○故總之曰「務在與民同好惡而不專其利」，又曰「皆推廣絜矩之意也」。則理財用人，總是絜矩中事目，而傳者之意只重絜矩，不重理財與用人也。○「絜矩」二字是此一章之骨子，而「得失」二字又是眼目所在。蓋三言得失，意益深切，此最可以唤醒有天下國家者惰慢安肆之心，而朱子亦甚有味於其言，而爲後人喫緊道之矣。故於「殷之末喪師」條，注曰「引詩而言此，

以結上文兩節之意。有天下者，能存此心而不失，則所以絜矩而與民同欲者，自不能已矣」。於「惟命下于常」條，注曰「因上文所引《文王》詩之意而申言之，其丁寧反覆之意益深切矣」。至篇末「君子有大道」條，則又曰「此因上文引《文王》、《康誥》之意而言。章内三言得失，而語益加切，蓋至此而天理存亡之幾決矣」。大抵國之得失，一判於衆之得失而已耳；衆之得失，又判於一人之善不善而已耳；一人之善不善，又只判於一念之忠信驕泰而已耳，則夫有天下國家者，可不知所務哉？嗚呼！此堯舜之所以兢兢業業，一日二日萬幾也；禹之所以臨兆民，若朽索之御六馬也；湯之所以慄慄危懼，若將隕於深淵也；文王之所以小心翼翼，無斁亦保也；武王之所以不敢泄邇忘遠也。《大學》爲萬世開太平而作，況此章爲有天下者設，安得不諄諄於其所以得失之際，以爲保邦制治之規也哉？〇「第五章乃明善之要」，格物致知通是明善，「要」字何安？曰：明善是致知，其要在格物。〇「第六章乃誠身之本」，所謂誠其意者，自脩之首也，又是一箇關頭也。不曰脩身，而曰誠身者，此明善、誠身皆用《中庸》二十章之言，欲以明曾子、子思相傳之一道也。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之二

# 重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之三

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

「中庸章句序」

《中庸序》説得一箇道統之傳，意思甚分明，讀者不必别分節段可也。今提出序中眼目，便見首之曰「子思子憂道學之失其傳而作也」，下句便説「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣」。曰「堯之所以授舜，舜之所以授禹」，授即傳之也。曰「自是以來，聖聖相承」，既皆以此而接夫道統之傳。曰「若吾夫子，繼往聖，開來學」，曰繼曰開，亦傳也。曰「唯顔氏、曾氏之傳得其宗」，曰「及曾氏之再傳」，曰「自是而又再傳以得孟氏」，曰「程氏得有所考，以續夫千載不傳之緒」。至於自叙，則曰「雖於道統之傳不敢妄議」云云，然乃所以自見其有不得而辭者矣。但自文、武、周、召而上，則任是道統之傳者皆得以行之於上；自孔子而下，則任是道統之傳者僅得以明之於下。孔子之後，子思繼其微，至孟子而遂泯。孟子之後，程子繼其絶，至朱子而益明。然是道也，雖曰至孟子而遂泯，而此書則不泯也。雖曰至朱子而益明，非此書則不明也。子思之功於是爲大。

○道學之有成者，始得以與夫道統。道學以講道言，道統以傳道言。

「人心道心」
有是人則有是耳目鼻口四肢之類，故以耳目鼻口四肢之欲爲人心。道心指仁義禮智之性，則純是一箇天理，非形氣所得而雜者，張子所謂「天地之性」也，故曰道心。

○天與人以人心，必與之以道心以主宰之。道心不雜乎形氣，而亦不離乎形氣也。人品高下，則以二者分數之多寡勝負而別。

○不必專以人心之得其正者爲道心，如此則人心之外更無道心可言矣。且如惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，隨其所發無非天理，豈必皆從耳目鼻口之欲上發來耶？但不可謂人心全與道心相反，蓋人心之得其正者亦即是道心爾。

人心與人欲不同，聖人絶人欲，不絶人心，故只曰「危者安」。

○目之欲色，耳之欲聲之類，心之知覺也。見孺子入井而惻隱，遇嘑蹴之食而羞惡者，亦心之知覺也。皆就心之動處言，故上兼言「心之虛靈知覺」，下只言「所以爲知覺者不同」。

人心所以危者，人心發於氣，若無理以御之，則流而莫制矣。道心所以微者，正以理在氣中，易爲氣所汩没故也。如此看頗見明白。

○先儒謂「人心本危，能收斂入來則安；道心本微，能充拓出去則著」。充拓出去之説，似無容議。收斂入來之説，尚有可疑。蓋人心之合乎道者，則謂之道心。其與道心相對者，正謂之人心。人心止是耳目鼻口四肢之欲而已，是正當節之克之，使其一聽命於道心可也。而乃但

收斂入來，猶容其潛滋隱伏於胸中，何益哉？非徒無益而終有害矣。凡命詞不聽命於理，而有意於文采，或拘於隊仗者，鮮不有病，甚者害道。

○先儒「收斂人心入來」之說，蓋效孟子所謂「收其放心」之語而失之。蓋心放於外者，收之則存於内矣，是人之良心也，故利於收。若此所謂人心，乃對道心言者，若不以道心主宰之，而徒收斂入來，畢竟何所歸耶？必且潛滋暗長於隱微之中，終至有暴著而不可掩者，此必然之理也。爲此説者，其本意固不然，但其語之未瑩，覈之於理則未免此病，蓋致意於文采隊仗之過也。

「若成湯、文、武之爲君」止「道統之傳」

《大全》所載張氏師曾之説頗詳，今備抄之，間亦附一二語以發之。○於湯曰，《仲虺之誥》曰「王懋昭大德，建中于民」，孟子曰「湯執中」，此其最明著者也。○於文王曰，《詩》稱「穆穆文王，於緝熙敬止」，而《大學》於君仁、臣敬、父慈、子孝、友信，皆以止言之。蓋止者止至善之謂也，即所謂「中庸之爲德也，其至矣乎」，是文王以中而接夫道統之傳矣。○於武王曰，武王傳《洪範》謂「皇建其有極」，而受丹書之戒，不出於敬義之夾持，則其執中之意爲可知。蓋敬以直内，而不偏不倚，中之體也；義以方外，而無過不及，中之用也。其謂「皇建其有極」者，在當時惟武王當之，即所謂「大觀在上，中正以觀天下」者也。○於皐陶則曰，皐陶之陳九德，先正言而後反應之，皆所以明其德之不偏。又「同寅協恭和衷」，則民彝物則各得其正，非中而何哉！蓋皐陶所

陳九德見於《皐陶謨》，曰：「寬而栗，柔而立，愿而恭，亂而敬，擾而毅，直而温，簡而廉，剛而塞，强而義。」此皆無過不及之中也，所謂先正言而後應之者也。寬而不栗，則過於寬而不及於栗；柔而不立，則過於柔而不及於立；餘倣此，亦可以概見皐陶之能執中矣。所謂「同寅協恭和衷」者，謂君臣同其寅畏，協其恭敬，一誠無間，流通融會，而民彝物則各得其正，蓋《易》所謂「重明以麗乎正，乃化成天下」者也，又非中而何哉！○獨舉皐陶而不及益、稷、契諸賢，蓋亦舉其尤者。故孟子曰「若禹、皐陶則見而知之」，又曰「舜以不得禹、皐陶爲己憂」，則固已不及益、稷、契諸賢矣。且舜傳禹，禹亦獨讓皐陶曰「朕德罔克，民不依」，皐陶邁種德，其後禹薦益於天，蓋皐陶時已歿矣。

○於伊尹曰，伊尹自謂與湯「咸有一德」，而訓太甲之辭有曰「欽厥止」，則伊尹之執中亦可見矣。蓋一德者，純一之德，不二不息之謂也。「止」即文王敬止之止，至善之所存也。○於傅説告高宗曰「惟木從繩則正，后從諫則聖」，其曰「道積于厥躬」者，體之立；「教學于人」者，用之行。兼體用，合内外，無非求中之道也。蓋從諫者大，君之宜用中之謂也。而聖之所以爲聖，亦不越乎一中而已。傅説欲以中道引其君，則其自處宜無不中矣。故曰「大人者，正己而物正者也」。「道積厥躬」者，成己也；「教學于人」者，成物也。合内外之道也，故時措之宜也，非中而何哉！○於周公曰，孟子言「周公思兼三王以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦」，亦

所以求合乎前聖之中道也。蓋思之而夜以繼日者，慎於擇其中也；得之而坐以待旦者，急於行其中也；所謂擇之審而行之至者如此。○於召公曰，召公戒成王曰「王敬作所，不可不敬德」，夫以敬爲處所而居之不去，則其能守中爲何如。蓋《中庸》首章所謂戒謹不睹，恐懼不聞，静時之敬也；所謂慎獨者，動時之敬也；是其所以致中和者也。召公之知執中亦可見其概矣。○以上張氏注多是舉其言之見於經者，要之當兼行事論。又按《皋陶謨》曰「天叙」、「天秩」，和民之衷，伊尹曰「善無常主，協于克一」，傳說曰「慮善以動，動惟厥時」，周公曰「率自中」，召公曰「志以道寧，言以道接」，此數語似於中義尤切。其行事則有不盡傳於經者。

「惟顔氏、曾氏之傳得其宗」

流派所出爲宗，故有大宗、小宗之說。此謂所傳得其淵源也。

○先儒謂：「顔子博文精也，約禮一也。曾子格致精也，誠正一也。」其說固善，但於顔、曾之所以獨得其宗者，似有未盡。蓋博文約禮，格致誠正，此乃夫子之所以設教，而三千之徒蓋莫不聞其說，七十子亦嘗用其力者。要必言顔氏由博約之誨，而至於見所立之卓爾，曾子極格致誠正之功，而至於唯吾道之一貫，方見顔、曾之傳獨得其宗，而非他人所得與處。

「異端之說日新月盛」

承上文孟子没而遂失其傳，是指孟子没後之異端也。許氏兼言楊、墨，恐非是。楊、墨在孟子時已闢之矣，故韓子曰「古者楊、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也」，蓋不復昌熾於後矣。惟若荀、楊性惡、善

惡混之説，莊生、列禦寇虛誕之説，申不害、韓非刑名之説，鬼谷、孫、吴權謀之説，秦漢間迂怪之士神仙黄白之説，凡一切惑世誣民，非聖人之道，而别爲一端者，皆是也，豈必皆楊、墨、佛、老而後始謂之異端哉！

○「老、佛之徒」非指老子、釋迦，是謂學老子、釋迦之學者也。蓋老子是孔子前人，與孔子同時，不待孟子没而後起。釋迦西番人，生于周敬王時，亦孔子前人也。至漢明帝時，佛法始流入中國耳。

○佛、老之徒，已非老子、釋迦。今之僧人、道士，又非昔日佛、老之徒也。使老、佛若在，見今之僧道當自厭絶之矣。

「彌近理而大亂真」

吾儒之道不外乎致知、力行二者而已。致知者，盡心知性也；力行者，存心養性也。佛氏曰「明心見性」，甚有似吾儒之所謂「盡心知性」。老氏曰「脩心煉性」，甚有似吾儒之所謂「存心養性」。此可謂彌近理矣。然而吾儒之盡心知性者，所以擇善以明乎道，即堯、舜以來所謂「惟精」者也。彼之明心見性，則以覺爲妙，其歸至於絶欲棄智，空諸所有，所謂「語小則夢幻人世，語大則塵芥六合」者也。其於吾道果同乎？吾之存心養性者，所以固執以守夫道，即堯、舜所謂「惟一」之旨也。彼之修心煉性，則以退爲長算，其歸在於貪生罔利，獨立物表，所謂「將欲取之，必固與之」，「弱其志，强其骨，使人無知無欲」者也。其於吾道又果可同乎？此其大亂真可見。

○吾儒格物以致知，佛氏外物以爲知。吾儒成己以經世，老氏利己而遺世。

佛、老之彌近理而大亂真者，不止一二件。且如中庸之道，一平常不易之理也。佛氏云世間萬事不如常，又不驚人，又久長，何其近也。又如云「有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時彫」，又何其類吾儒之所謂「太極」也。吾儒曰「動静無端，陰陽無始」，老氏曰「虚而不屈，動而愈出」，「迎之不見其首，隨之不見其後」，又何其類也。吾儒曰「不言而信，無爲而成」，老氏曰「聖人處無爲之地，行不言之教」，又何其類也。然究其歸，則皆不免於外物以爲智，利己而遺世。佛、老之病一也。蓋吾儒之虚虚而實，老氏之虚虚而虚；吾儒之寂寂而感，佛氏之寂寂而寂。

○佛氏之所以大亂真者，以其動是仁義道德，極有精微動人處耳。此孔子所以深惡鄉愿之似德非德。而孟子之深闢楊、墨者，以其近於仁義也。若申、韓刑名之類，則麤踈淺陋，道心稍明者自不爲所惑矣。

「子思之功於是爲大」

程子惟「得有所考，以續夫千載不傳之緒」，則子思憂失其傳者，今得其傳矣。「得有所據，以斥夫二家似是之非」，則子思懼失其真者，今不失其真矣。亦所謂「獨賴此篇之存」者。

「倍其師説而淫於老、佛者亦有之」

如楊氏論中，引莊周「出怒無怒，出爲無爲」之言，朱子以爲楊氏之言多雜於佛老者是也，正爲其涉於虚寂也。○如游氏云「其斯以爲舜，則絶學無爲矣」，楊氏曰「循天下同然之理，而行其所無事焉，夫何能之有」，朱子以爲皆老佛之餘緒，非

儒者之言也。侯氏曰「中庸豈可擇，擇則二矣」，朱子謂其務爲過高而不顧義理之實。此類皆雜老佛，誠有所謂循其説而體驗之，若有以使人神識飛揚，眩昏迷惑，而無所底止之意。

「支分節解」

「支」是人之四肢，手兩肢，足兩肢也，「節」亦是支中之節，皆是借用字也。下句「脉絡」字亦借用者，脉是人身中之氣脉，絡是人身中經絡也。

○按興化舊説謂首章子思立言爲第一支，自第二章至第十一章爲其節解。第十二章「君子之道費而隱」爲第二支，自第十三章至二十章爲其節解。自「誠明謂之性」章爲第三支，自第二十二章至第三十二章爲其節解。第三十三章則自爲第四支也。看來此説近似而實未當。大抵自首章至第十一章爲第一支，而拆之爲十一節。自第十二章至二十章爲第二支，而拆之爲九節。自第二十一章至第三十二章爲第三支，亦拆爲十一節。第三十三章則獨爲一支，不必拘於節解之有無。蓋末章再叙成德入德之事，所謂舉一篇之要而約言之，又所謂一部小《中庸》者，無復用節解爲矣。夫支者大支也，節者其中節段也。節豈在支外哉？

「脉絡貫通」

以支分之脉絡貫通者言之，如第二支九章，要皆以申明第一支中道不可離之意。第三支十一章，則皆承第二支之天道人道而言也。第四支則本一篇之要而約言之，又通承上三支之意而言也。○以節解之脉絡貫通者言之，如《章句》所謂第一章「子思述所傳之意以立言」，其下十

章引夫子之言以終此章之義，「文雖不屬而意實相承也」。如云「此章承上章，舉其不明之端以起下章之意」。又如云「承上章大智而言，又舉不行之端以起下章也」。此類今不盡舉，通一書皆然也。支分節解同而異也，脉絡貫通異而同也，分解二字意與貫通相類相因，又與畢舉相對，蓋縱說橫說，要得義理周匝也。○大抵非支分節解則渾而無別，而義不明；非脉絡貫通則散而無統，而意不貫。此二句一離一合言之也。

「詳略相因」

自支節言，如首章性、道、教，是舉體要言略也，則於其下十章詳之。第十二章言費、隱略也，則於其下九章詳之。第二十一章言天道、人道略也，則於其下十一章詳之。篇末則是復舉一篇之體要也。

一說其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。此詳略相因，其說最巧。但恐當自支節脉絡上言爲當，不必拘於程子所云也。

「巨細畢舉」

則謂支節中所言義理皆大小不遺也。如性、道、教之旨，兼說人物存養省察之功，則自由教而入之始，推而至於天地位、萬物育。自仲尼曰以下所論，有君子之事，有小人之事，有智愚、賢不肖之事，又有大舜之智、顏淵之仁、子路所聞於夫子之勇，何者而不備舉，推此類可見。又如第二支中有言費之太，有言費之小，或兼費隱、小大之類亦是。但不可如王魯齋之說，專以費隱、小大實之也。第三支中所言天道皆大者也，言人道皆小者也。致曲爲小，能化爲大。誠之爲小，時措之宜爲大。又如尊德性以極道體之大者爲

大，道問學以盡道體之細者爲小。故《章句》謂「大小相資」是也。「仲尼祖述」章，兼内外，該本末，亦大小意也。「天道」章如「小德川流，大德敦化」，亦可分巨細，但不可拘於此耳。末章則自下學立心之始，推而言之，以馴致乎其極，巨細畢舉，又明矣。

王魯齋又謂支節中又有小支節，如戒慎、謹獨，分屬致中、致和。君子依乎中庸，不見知而不悔，分屬索隱行怪、半塗而廢之類。脉絡中又有大脉絡，如誠爲一篇之樞紐，智、仁、勇爲一篇之大旨皆是也。按此則詳略相因，巨細畢舉，亦皆有通大支言者，有逐一節言者，不盡然也。如君子中庸爲略，君子而時中爲詳矣。大智爲略，好問以下爲詳矣。其大孝爲略，德爲聖人以下爲詳矣。脩身也、尊賢也爲略，齋明盛服、非禮不動之類又爲詳矣。然此恐非朱子之本意。

「初學之士或有」止「云爾」

謂於道統之傳不敢妄議，而可以助後學之行遠升高。使其所立之卑近，烏能梯航人於高遠之域哉？蓋亦所謂其辭雖謙，而其所以自任之重，實有不得而辭者矣。

「中庸序」

「中庸」

鄭氏謂此二字蓋是編書者所立，以見一書皆中庸之道，非子思當時自取此二字爲名也。愚以爲，當時子思特爲憂道學之失其傳而著此書，將以垂之萬世，宜不容無箇名以舉之，且「中庸」二字發於孔子而述於此書，其義最爲廣大而悉備，尤爲精實而切至，名篇之義，無以易此者，疑非子思亦不足以與此。今以爲非子思

所自名，未見有何證據。而以爲出於子思自名者，亦未見有何妨嫌也。且如後人凡作一篇人事文字，或一小詩，亦須自題箇名。况傳道垂世之書乎？此雖非大義所關，然天下無理外之事，亦所當論也。

「朱熹集注」

此《中庸章句》也，而刻「朱熹集注」四字於篇名之下，殊爲可疑。蓋以爲朱子所自筆，則不容下箇「集注」二字，當曰「朱熹章句」也。若後人所筆，則又不當下箇「熹」字，當曰「朱子章句」也。此蓋出後人之妄也，可以削去。

「中者，不偏不倚，無過不及之名」

偏是我這裏偏向去，倚便是靠着那箇東西了。如七情之發，其初或偏向在喜邊去，其後也結裹成箇偏喜了。偏、倚之相承，亦猶「意、必、固、我」之相爲次第云。○「子路問强」章，《章句》云：「倚，偏着也。」加一「着」字，便自有辨矣。

按自有道統之傳以來，所謂「中」者大抵多就用處言之。自用處言，則只着得無過不及之説。見於經典者，如《虞書》之「允執厥中」，與《論語》所引「允執其中」，及「中庸之爲德也，其至矣乎」，以至《中庸》所載「中庸其至矣乎」，朱子皆只釋爲「無過不及」之義者，蓋堯之授舜，舜之授禹，與孔子之教詔門人者，大抵都就應用處言之，於「無過不及」之義爲切也。若子思之著是書，獨取「中庸」二字以爲名，則舉道體之全而言，該動静、體用而無遺者也。故朱子兼不偏不倚、無過不及之義而釋之。且如首章述所傳之意以立言曰「天命之謂性，率性之謂道」，性則未發

之中也，道即性之見於日用事物之間者，已發之中也，是已兼體用言矣。下文便說「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」。其兼體用尤爲昭然。蓋首章之言乃一篇之體要，其致意於體用之兼舉者如此。次章言「君子之中庸也，君子而時中」，君子之德分明是以體言也，隨時以處中，則爲無過不及之義矣，其兼體用又如此。又如「九經」以脩身爲本，其言脩身之事曰「齋明盛服，非禮不動」，則又主於內外交養而動靜不違，其致意於體用之兼舉又如此。蓋必體立而後用有以行，此非小節目也。故朱子於「中庸」名篇處，必喫緊爲學者詳之曰云云，非過於求備也。知子思所以名篇之意，決是舉道體之全而言，不至遺其本體而專以用言也。

古人立箇「中」字，只是取箇理之當然的模樣耳。且其字法正是象形。〇道理但至於中，則不容有改易矣。故堯、舜以來，只説箇「中」，至孔門而復加之以「庸」，其義益精且備矣。非中自中，庸自庸也。惟中故可庸，「庸」字特以申贊「中」字耳。

「中者，天下之正道。庸者，天下之定理」

「道」、「理」二字對舉之，亦互文耳。若細分二字之義，則「道」以統體之全言，「理」以其中條理言。如仁，道也，自父子之親，以至於仁民愛物之類，皆其理也。義，道也，自君臣之敬，以至於敬長尊賢之類，皆其理也。此處則不必泥以此義。

「此篇乃孔門傳授心法」

〇「心法」二字，鄭氏謂「心即中也」，乃

《禹謨》「道心」之「心」字，「心法」謂此書所言者無非此心之體用也。其説似未安。蓋「法」字屬人，以學言也，故謂之「傳授心法」。若心之體用，只是據心而言，未着得一箇法字。愚意喜怒哀樂之未發，心之體也。存養此心之體者，心法也。喜怒哀樂之既發，心之用也。省察此心之用者，心法也。且其發也，或爲三達德，或爲五達道，或爲九經，或爲三重，無往而非中庸之道，心法之所在也。

「其書始言一理」

指「天命之謂性」言，即所謂「中也者，天下之大本也」。

「中散爲萬事」

如戒懼謹獨，致中和，三達德，五達道，九經，三重，與凡大孝達孝，天道人道之屬，皆是。要非性外物也。

「末復合爲一理」

○「上天之載，無聲無臭」，是即大本大原所在，又萬事之所自出者也。○或謂「始言一理」通指第一章，「末復合爲一理」亦通指第三十三章，不宜專指天命之性及「上天之載」二句，此説似是而實非。蓋程子時《中庸》一書只是籠統一篇，初無三十三章之別，自天命之性至上天之載，是始之以一理，復終之一理也。故朱子小注云云，而《或問》於誠爲一篇之樞紐一段，亦獨提綴此二句，不容有他議矣。或曰「上天之載，無聲無臭」末章，特以明聖人不顯之妙耳，豈固以明一理所在耶？曰：不顯之妙，與天合德，所謂「誠者，天之道也」，玆豈非一理所在耶！由一理而散爲萬事，放之則彌六合也；由萬事而合爲一理，卷之則退藏於密也。

○放者，自卷而放也。卷者，自放而卷也。要相因看。「放之則彌六合，卷之則退藏於密」，亦姑以形容其極於至大而無外，入於至小而無内耳。此只據書而言，不必謂卷舒在我也。○六合謂上下四方也。《書》曰「光被四表，格于上下」，總六合而言也。

「其味無窮，皆實學也」

○兩句相唤應。如管、商之權數，似乎有實用者，然理味無取焉。如老、佛之清虚，似乎有理味者，然而無其實焉。「其味無窮，皆實學也」，此所以爲中庸也。

「善讀者玩索而有得焉」

○「玩索」二字須要自家體貼得。蓋必虚心涵詠，切己體察，至於書中之意皆如出於吾之心，書中之言皆若出於吾之口，然後爲玩索而有得，然後終身用之不能盡。先儒有云：「以我視書，隨處有得；以書博我，則釋卷而茫然。」旨哉言也。○「虚心涵詠，切己體察」八字，實讀書之要法也。

「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」

子思子首釋性、道、教之名義者。蓋於名義之辨有所未真，則於趨向之路或有不得其正。此其所關繫最不細，而爲道學計者最宜先有以別白之也。○蓋當時異端之説亂真，將性、道、教等名字大概皆錯解了。故子思於此推本其義而正言之，曰如此而謂之性，如此而謂之道，如此而謂之教，此乃堯、舜、禹、湯、文、武至孔子所謂性、道、教者然也，外此則皆異端之説矣。

凡聖賢之著書以明道，欲人之體是道也。欲人之體是道，必先發出道之所以爲道

者以昭示之，不然何以使之知所用力，而不差其所向之路哉？此三言者，大概欲人知其皆出於天而備於我也。若非其出於天而備於我，亦難以責人之必行矣。○教脩乎道，道出於性，性命於天。天一而已，則性、道、教豈容有二哉！

「天命之謂性」

獨言天則地在其中矣。蓋天包乎地，地之下皆天也，陽全而陰半也。形亦是如此，理亦是如此。凡地之所生，無非是得於天之所施，所以謂地對天不過也，所以獨言天命也。○程子曰「夫天專言之則道也」，邵子曰「道爲太極」，蓋太極則「動而生陽，静而生陰，陽變陰合而生水火木金土」矣。所以謂「天以陰陽五行化生萬物」云云也。不然天何以統乎陰陽五行耶？《楚詞・天問》篇朱子注亦謂「言天而不以地對者，以理言也」，即所謂「上帝降衷」，即所謂天命之性也。○天包地，則太極之全體亦在其中矣。故曰「夫天專言之則道也」。

○「氣以成形」。○氣謂陰陽五行之氣，氣本一也，分而爲二則曰陰陽，析而五之則曰五行，天之所以化生萬物者惟此而已矣，故曰「氣以成形」。如木以爲肝，火以爲心，金以爲肺，水以爲腎，土以爲脾，此五臟之出於五行者然也。又以外體言之，火爲目，水爲口，左耳居東方屬木，右耳居西方屬金，而鼻則屬土也。又通一身而論，其得於五行者，如吴文正公詩云「氣火血脉水，骨金毛髮木，五行皆有土，四物載於肉」是也。又内外五行及全身五行，其生也各分元、亨、利、貞四段子，是又一條五行也。蓋天一生水時，生意

方萌，始有蒸潤之意，水煖後便成火，蓋生氣已旺矣。由是漸向於實而爲木，及實之堅而爲金，合成一物而歸於厚則爲土。蓋五行有横者，有直者，而直之中又有横，横之中又有直，錯綜之遍，無少縫隙，必兼言之其義始備，皆氣以成形者也。有氣斯有理，木之理爲仁，火之理爲禮，金之理爲義，水之理爲智，亦各有所屬也。此所謂「理亦賦焉」者也。

○「健順五常之德」。○兼人物言，自動物言之，如《或問》所謂「虎狼之父子」，仁也；「蜂蟻之君臣」，義也；「豺獺之報本」，禮也；「雎鳩之有别」，智也。至於信，則其性之出於實然者是也。又如燕鴻之去來有期，亦信也。蓋仁、禮亦屬健，義、智亦屬順也。若植物之五性，似當就其五味求之，蓋酸者得仁之理，辛者得義之理，苦以炎上爲得禮之理，鹹以潤下爲得智之理。就四味中求其中實者，則爲是得信之理矣。五者亦分隸於健、順也。此可見禽獸、草木之各有性也，但不得一一與人道相類。蓋氣有偏正，而理亦隨之，此自其分之殊耳。○《章句》云「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，理亦賦焉」，即此理氣之際，乃程、邵二先生之學之所以微有不同者也。蓋邵子之學固未嘗不尚理，但不免多從陰陽五行氣數上着工夫，以此於數學甚精，而於修爲之功、經世之務或略。若程子則以所賦之理爲主，其學便用在下文所謂戒懼謹獨，以至於致中和，天地位，萬物育，務以全其所賦之理，而成其參贊之功。雖亦知有數也，然所主在理。此則自古聖人所以自家做人，與所以教人做人者之

正術，所謂「爲天地立心，爲生民立極」者也。而邵子於此略焉，故一聞杜鵑啼，而遂無意於當世。

「率性之謂道」

○《章句》云：「人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」或者於此多錯認道屬事物，不知道自屬我也。蓋道由性而出，惟我有是性，則臨事物時只據吾性所發，便一一有箇當然不易之理在，若天素所安排者矣。故曰「率性之謂道」，只是觸事物而見道，道初不屬事物也。○《或問》曰：「程子之論率性，正就私意人欲未萌之處，指其自然發見各有條理者而言，以見道之所以得名，非指脩爲而言也。」此説於「率」字義甚解得分曉，精矣哉！蓋率，循也，猶言依也，不是持循遵循之謂。

性、道、教三者，一中庸也。何則？天命之性，不偏不倚之中也。率性之道，無過不及之中也。脩道之教，又只是裁其過不及者，而使之無過不及，以中天下之不中也。而庸不外是矣。○性出於天，故曰「天命之謂性」。道者性之動處也，故曰「率性之謂道」。教者道之準則也，準則必出於聖人，故曰「脩道之謂教」也。天命之性，率性之道，皆不涉人爲，至教方是聖人所立，然亦非以己之私智爲之也。故曰「原其所自，無一不本於天而備於我」也。

蓋人知己之有性，而不知其出於天。○今之板行《章句》，凡四處改舊本，皆因先儒陳氏之言而改也。其一「天命之謂性」條，舊本云：「蓋人之所以爲人，道之所以爲道，聖人之所以爲教，原其所自，無

一不本於天而備於我。學者知之，則其於學知所用力而自不能已矣。」今本改作：「蓋人知己之有性，而不知其出於天；知事之有道，而不知其由於性；知聖人之有教，而不知其因吾之所固有者而裁之也。故子思於此首發明之，而董子所謂道之大原出於天，亦此意也。」按二説俱出朱子親筆，似非後學所敢選擇於其間。但朱子當時自有去取，必是一説最精者。愚意當子思時，未必人人皆能知己之有性，皆能知事之有道，皆能知聖人之有教也。且舊本曰「原其所自，無一不本於天而備於我」，則於後本董子所謂「道之大原出於天」者意已該了，而又不失却「備於我」一意。況舊文末云「學者知之，則其於學知所用力而自不能已矣」，此一意尤最切要，可惜今本去了也。

惟「人之所以爲人」一句，似欠了性字，然而人之所以爲人者即性也，性字意元不失也。疑舊本尤爲精矣。○其二「道也者，不可須臾離也」條，舊本云：「若其可離，則爲外物而非道矣。」今本改作：「若其可離，則豈率性之謂哉？」改本豈是未精者，但以舊本勘之，道便是率性之謂矣，似不必於此處乃丁寧言之。若必用此句，則須上句亦貼云：「道也者率性之謂也，故不可須臾離。若其可離，則豈率性之謂哉？」尤爲相照應也。又《或問》有云：「若其可以暫合暫離，則爲人力私智之所爲，而豈率性之謂哉？」人力私智即舊本所謂外物者，此用反詞明正意，其於道字有相當處，視改本之意爲更足。此節似亦不必改舊本也。○又其一「莫見乎隱」條，舊本云：「所以遏人欲於將

萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」今本添兩字云「潛滋暗長於隱微之中」。愚意既是隱微之中，則雖只用「滋長」二字，亦自是潛滋暗長者矣。儘未爲欠字，且見無贅字，亦似舊本已精者。○又其一「天下國家可均也」條，舊本云：「三者亦知、仁、勇之事，天下之至難也，然不必其合於中庸，則質之近似者皆能以力爲之。」今本改爲：「然皆倚於一偏，故資之近而力能勉者皆足以能之。」愚意自古亦有均天下國家而合於中庸者，堯、舜數聖人是也。亦有辭爵祿而合於中庸者，孟子、魯仲連是也。亦有蹈白刃而合於中庸者，比干是也。若謂其皆倚於一偏，則詞氣之間似爲稍勁，未若「不必」字之爲從容圓活也。況力之能勉者，正以其質之近似也。故舊本云「質之近似者皆能以力爲之」，精矣哉！若改本謂「質之近而力能勉」，❶則是以資與力相對説矣，雖其意或未必然，然詞氣之間終似不如舊本之爲圓活也。愚意舊本正是朱子後來之定本，而今本乃是朱子未定之本，或者錯認而謬改之耳。

「不可須臾離也」

今人多説做「須臾離道不得」，以「不得」二字當「不可」二字。愚以爲只當用「不可」二字還他。觀《或問》有曰：「循之則治，失之則亂。」若是離他不得，又何以能失之？《章句》又曰「不使離於須臾之頃」，又曰「以至於離道之遠」，若是離他不得，又何消説「不使離」？又何以能「至於離道之遠」？《或問》又曰：「若其

❶「質」，嘉靖本作「資」。

可以暫合暫離，而於事無所損益，則是人力私智之所爲，而非率性之謂矣。」按暫合，人合之也；暫離，人離之也。合則於事有所益，所謂「循之則治」也；離則於事有所損，所謂「失之則亂」也。是其或離或合亦皆在乎人耳，而又何謂「離他不得」乎？○「須臾」非專指不睹不聞時也，惟是道不可離於須臾，故雖不睹不聞之時，亦須戒慎恐懼也。雲峯就以不聞不睹爲須臾，則泥矣。○不睹不聞即是未睹未聞，以其未與物接，故無所睹聞也。人一應事，則耳目便有所屬，而有所睹有所聞矣。

《章句》「道也者，日用事物當行之理」，此處不可讀斷了，須連下面「皆性之德而具於心，無物不有，無時不然」，總做一大句讀，方於「道之不可須臾離」之意爲盡。

或者乃謂「日用事物當行之理」數字爲釋「道」字之義，則誤也。然只味此數字，亦已略見得道不可須臾離意矣。但必須有下面十數字，其意方足。○既曰「日用事物當行之理」矣，而又曰「皆性之德而具於心」，自表而言及裏也。既曰「皆性之德而具於心」矣，而又曰「無物不有，無時不然」者，又自裏而言及表也。夫何故？蓋心雖主乎一身，而其體之虛靈足以管乎天下之理。理雖散於萬事，而其用之微妙，實不外吾之一心。理與心本是相爲表裏者，故朱子於訓義間亦一表一裏言之，以見道之不可須臾離者如此。

《或問》「充塞天地，貫徹古今」八字，是極其大且遠而言之，以見道之不可須臾離耳。今人皆以「充塞天地」一句貼「無物不有」，以「貫徹古今」一句貼「無時不

然」，爲稍泥矣。蓋所謂「無物不有」者，謂自吾身之所具，如耳目鼻口四肢之類，吾身之所接，如君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之類，以至於大而天下國家之故，小而動静食息之間，微而禽虫草木之屬，凡所遇之物、所觸之事，無不各有箇見成當行之理在。如此説方爲切於道不可離之意。惟極其大而言之，則曰「充塞天地」耳。「無時不然」云者，則謂其自不睹不聞之前，以至於應事接物之際，無時而不有道在也。坐如尸，坐之時有道也。立如齋，立之時有道也。終食之間，則終食有是道也。造次顛沛之際，則造次顛沛有是道也。時乎富貴，時乎貧賤，時乎患難、夷狄，無所往而不各有是道也。如此説「無時不然」，亦方爲切於道不可離之意。極其遠而言之，則曰「貫徹古今」耳。不必以「充塞天地，貫徹古今」爲「無物不有，無時不然」。其説雖無大害，然亦有毫釐之差。《或問》之言，元有斟酌，讀者往往指爲「無物不有，無時不然」之正義，似失其旨耳。○《或問》云「循之則治，失之則亂」，此治亂非就天下國家言。治，理也。事得其緒之謂理，亂則不理也。

「莫見乎隱，莫顯乎微」

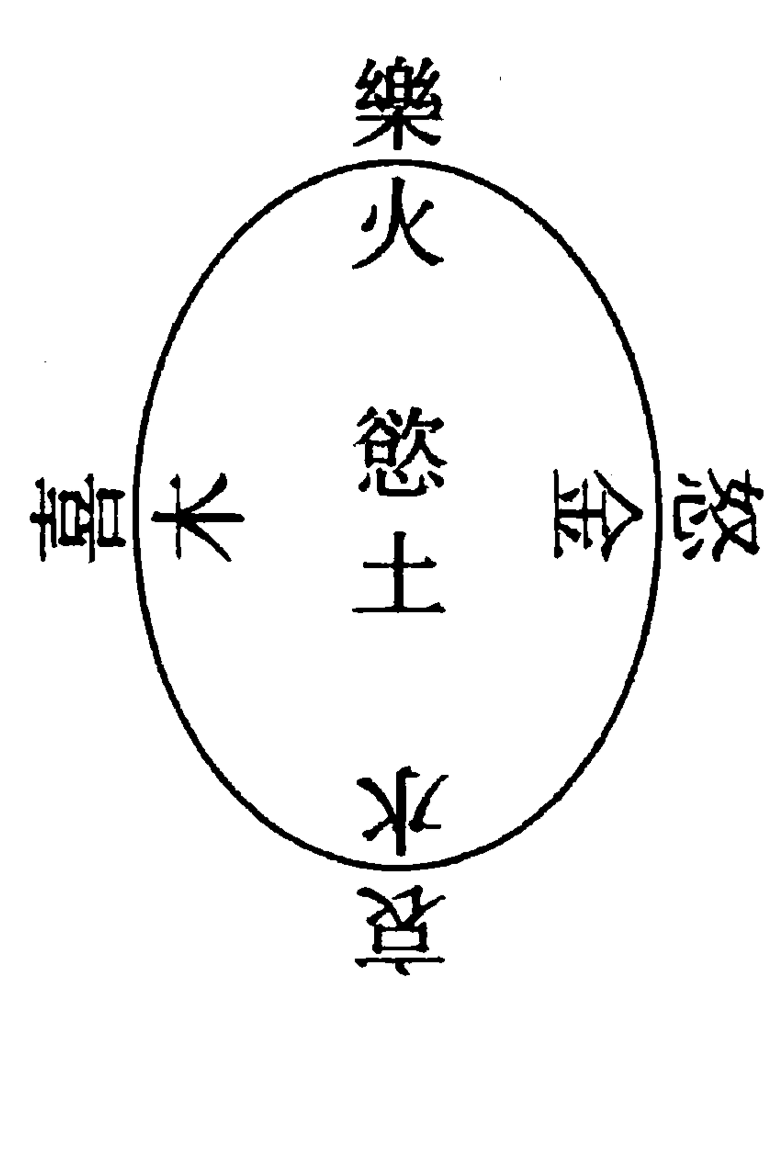
隱，暗處也，指心曲中言。微，細事也，指一念之動言。方一念之動，極是細事。「事」字不可深泥也，解字法如此耳。暗處之「處」字亦然。隱微二字，其究一也。故《或問》一則曰「學者尤當隨其念之方萌而致察」，則似專言微。又曰「君子所謹者尤在於此幽隱之地」，則又似專言隱。以此見隱微二字只是一件。○既謂之隱而又曰莫見，既謂之微而又曰莫顯

者，此意全在獨知上見得。故《或問》云：「人所不知而己獨知之，則其事之纖悉無不顯著，又有甚於他人之知者。」信乎天下之事無有著見明顯而過於此者矣。聖賢之言，句句是實事也。

○「以至離道之遠也」。○上只云「不使離於須臾之頃」，此却云「離道之遠」者，蓋隱微之際乃一念方萌之初，若未有相遠者，然理、欲從此一分，則或日進于高明，或日究于汚下，而聖、狂遂異域矣，所謂差之毫釐，繆以千里。故曰「以至於離道之遠也」。「以至」二字是語其勢之必至者。吳説謂：「不睹不聞時而不戒懼，其離道猶未遠，以其特須臾之頃耳。若及其已發而不之謹，則離道遠，非特須臾之間也。」此説似是而非。蓋上文「須臾」二字所該至廣，故曰「無物不有，無時不然」，此說於「須臾」二字太輕看了。

「喜怒哀樂之未發謂之中」

本是有七情，今只言喜怒哀樂四者，何也？樂兼愛，哀兼懼，怒兼惡，慾屬土而無不在也。又約而言之，只是喜怒二者而已。喜屬陽，怒屬陰，故《大學》言「之其所親愛而辟焉」者凡五事，而下面只以好惡二字該之。○喜屬木，樂屬火，慾屬土，怒屬金，哀屬水，蓋五性出於陰陽五行，七情亦出於陰陽五行也。○喜怒哀樂與惻隱、羞惡、辭讓、是非，究竟只是一箇情，其未發也渾然在中，則皆謂之性也。



「發而皆中節謂之和」

即是率性者也，失之則亂，而不和矣。和者，無過不及也。周子曰：「中也者，和也，中節也，天下之達道也。」詞雖異而旨則同。

曰「情之正也」，便見那不和者非其正矣。故上文只曰「其未發則性也」，而此即發箇「正」字，以其自有不正者。○情之正者，是從本性發出，隨感而通者也。其不正者，是感於物而動，所謂欲動情勝者也。故須有戒懼工夫，方存得未發之中；須有謹獨工夫，方得有已發之和。○朱子曰「靜而常覺、動而常止者，心之妙也」。精矣哉！精矣哉！○或曰天命之性只有仁義禮智，及其發則爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，今置此不用，而用喜怒哀樂，何也？曰：子思、孟子立言雖殊，然要之亦只是一理。蓋仁義禮智之性，發而爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，見於日用應事接物之間，究其目亦不過只喜怒哀樂而已。如惻隱於孺子之將入井，便是哀之中節者。羞己之不善，惡人之不善，便是怒之中節者。辭讓之中有因喜而辭讓者，亦有因怒而辭讓者。至於是非，必喜是而怒非。以此觀之，喜怒哀樂之情與惻隱、羞惡等情初非判然不相關，而仁義禮智之性與喜怒哀樂未發之性，亦非判然二物矣。但謂之中和，則與不中、不和者相對，尤見得不容不加戒懼謹獨之工夫耳。

「天下之達道」與「率性之謂道」，二「道」字大同小異。彼「道」字對性、教言，則爲義理之名目。此「達道」字對大本言，則爲「和」字之名狀。若必全以爲同，則上

句當云「中也者，天下之大性也」，其可乎？「率性之謂道」，「道」字雖訓云「猶路也」，然須看一箇「猶」字，便見其小異處。若只言「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，而不曰「中也者天下之大本也，和也者天下之達道也」，則亦未見得未發之當存養，既發之當省察也。蓋未發而無以存養之，則大本不立；既發而無以省察之，則達道不行也。○《章句》謂「此言性情之德，以明道不可離之意」者，蓋有是人則有是心，有是心則有是性情。性之德即道之體也，情之正即道之用也。人孰無是性情哉？此道之所以不可須臾離也。

「致中和，天地位焉，萬物育焉」

味《或問》之意，「始之所發端，終之所至極」兩句，皆在「致」之一字內。戒懼謹獨，是由教而入者事，工夫之所發端也。自此而至於無少偏倚，無少乖戾者，工夫之所至極也。故曰「此學問之極功，聖人之能事也」。

「自戒懼而約之」。○「約」是愈細意，與精字同類，乃約而不放之意，不是簡約、要約之約。新安陳氏曰：「收斂近裏，貴乎約；審幾微處，貴乎精。」二字下得尤不苟。○「至靜」至字與「以至」字，只可略帶過下讀。或者誤認《或問》之意，而以「至靜」爲不睹不聞之前者，亦非也。蓋「自戒懼而約之，以至於至靜之中」，「自謹獨而精之，以至於應物之處」，此處不可讀斷了，須連帶過下文數十字讀之，則其義不辨而自明矣。史氏之説似未安。

《或問》「自其不睹不聞之前」。○「不睹不聞」只是未睹未聞也。「前」字是指此

未睹未聞時而言，對下文隱微幽獨之際，念慮已動之時，則此固爲前也。〇《或問》「愈嚴愈敬」與下文「愈精愈密」字一例看，不可泥「前」字爲指不睹不聞之先，而貼「愈嚴愈密」字意也。其曰「愈嚴愈敬，愈精愈密」，亦只是言其工夫之愈進愈熟耳。若夫動静之際，則豈得有高下之别哉！〇史氏謂：大凡静是自外静至内，必耳目無所睹聞於外矣，然後此心亦寂然不動於内。内即所謂至静之中也。此説似太泥，是蓋以爲有箇不睹不聞之時節，又有箇不睹不聞以前之時節也。不睹不聞之時，只可謂之静；必至於不睹不聞以前，方得謂之至静之中也。然據其説，則所謂至静之中者，畢竟亦只是不睹不聞而已。雖曰「不睹不聞之前」，而究其所謂「不睹不聞之前」者，要亦不過止是不睹不聞而已。蓋不思致中和者，與夫由教而入者，其地位之高下固在於工夫，而不係於動静間也。工夫有淺深，動静無優劣。史氏却將朱子《章句》斷續看了，故失其命詞之意，而爲此曲説也。〇史氏下文又曰：「動是由内動出外，必一念萌動於内矣，然後與事物應接於外，外即所謂應物之處也。」此説恐亦非也。蓋以應物之處在一念萌動之後，不知若無箇事物在，則此心何緣有動？而所謂動者，又何所寄也？縱事未到我面前，我既一念萌動，此一念便有所屬矣，便即是應用矣。何謂後此乃爲應物之處乎？史氏之説，總是不知工夫有淺深，而動静無優劣故也。〇《章句》「以至於至静之中」，「以至於應物之處」，此處不可讀斷了。蓋不用「至静之中」

字，無以起下文之「無少偏倚，而其守不失」。不用「應物之處」字，無以起下文之「無少差繆，而無適不然」。安可泥此而以爲上面之静猶未是至静之中，上面之動猶未是應物之處邪？

須要知中、和之相爲體用，方知天地位、萬物育之相因也。於此益可以見中爲天下之大本。使大本不立，達道其能自行乎？使天地不位，萬物其能自育乎？故曰「必其體立而後用有以行」也。

○「萬化之本原」以中言，「一心之妙用」以和言。「聖人之能事，學問之極功」，以致中和而天地位，萬物育言。「萬化之本原」，猶云天下之大本。「一心之妙用」，以其和之極而無少乖戾也。《或問》此言蓋合本文兩條而結之。

《章句》謂「天地萬物本吾一體」，静言思之，理固然也。蓋天地之所以爲天地者，不過陰陽五行而已。而其陰陽五行之理，則悉已交付在我之身矣。是天地，乃吾種也。至於萬物，亦同是出於天地之陰陽五行所生者。真箇是乾吾父也，坤吾母也，民吾同胞，物吾與也。如何不是一體？初間，天地以此理全付於我，我却自戒懼謹獨而充之，以至於天地位，萬物育，則能全盡其所付之理，而又有以參贊乎天地，如克肖子之能成父母之事者矣。此蓋此章之大旨也。

「蓋吾之心正，天地之心亦正」。○天地之心正，然後天地之身安，所謂位也。天地之身安，則天地之氣順矣。天地之氣順，然後萬物之得是氣以化生於天地之間者始遂，所謂育也。昔者宋君有仁言，而熒惑爲之退舍。東海孝婦啣寃而死，

而郡爲之大旱者三年。知此則知聖人之位育果有其理矣。仔細推求，❶天地之氣順，與天地位處，無甚分別。朱子只是於位育上各求其所以然之故，則如此云耳。聖賢説致中和，便説到天地位，萬物育處。蓋功與效自相因，無有有其功而無其效者。凡聖賢立言規模，亦自是如此。且古之帝王所以能成不世之功業者，皆自身心上做工夫來。惟無意於功業則已，但有意於功業，便須下頭做此工夫也。聖賢所以動輒説道，説德，説精一，説敬義，説制事制心，説兢兢業業者，夫何故？蓋聖賢以一身擔負宇宙間事，欲爲天地立心，欲爲生民立命，其基址便是如此樹立。凡此工夫效驗，皆非迂闊之談，故曰「皆實學也」。○《語類》載或問朱子曰：「向見南軒上殿文字，多是要扶持人主心術。」曰：「也要在下人心術是，當方可扶持得。」愚謂此蓋所謂唯上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育者也。○又問：「今日士風如此，何時太平？」曰：「即這心身亦未見得有太平之時。」愚謂此即功業基址所在也。○大抵天下有本然之義理，有當然之工夫，有自然之效驗。性、道、教三者，皆出於天本然之義理也。戒懼以致中，謹獨以致和，當然之工夫也。天地位，萬物育，自然之效驗也。蓋有是義理，必有是工夫以全是義理。有是工夫，則自有是效驗以應是工夫。學者知此可以讀天下之書，而論天下之事矣。

「君子中庸」章

❶「求」，四庫本作「來」。

「中庸者，不偏不倚，無過不及而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也」。○本文「中庸」字屬君子，《章句》乃把作道理解者，蓋道理本自中庸也。故承之以惟君子爲能體之。體之者，依其本然之謂也。《章句》「體」字亦從本文下句「反」字而生。反者，不依其本然者也。《孟子》注云：「性本善，故順之而無不善；本無惡，故反之而後爲惡。」如此看亦見得「天命所當然」一句有着落也。○「精微之極致」，即所謂「中庸之爲德也，其至矣乎」。但此以理言，彼以人之得是理者言，爲小異耳。

「以其有君子之德，而又能隨時以處中」，「以其有小人之心，而又無所忌憚也」。○朱子謂：君子而處不中者有之，小人而不至於無忌憚者亦有之。故《章句》着兩箇「又」字以貼本文兩箇「而」字之義，其於動静體用之際剖析明白矣。○無忌憚者，肆欲而妄行，其於理之是非，事之利害都不顧也。

雖曰君子而又時中，小人而又無忌憚，其實重在時中與無忌憚上。故《章句》自「蓋中無定體，隨時而在」以下，亦獨爲時中與無忌憚致詳也。朱子又嘗曰：「中庸之中，本是無過不及之中，大旨在時上。若推其本則自喜怒哀樂未發之中，而爲時中之中。未發之中是體，已發之中是用。」

「君子知其在我」，蓋中庸之道乃日用事物當然之理，皆性之德而具於心者也，故曰「在我」。○或曰：小人之心，静而不中者也。静而不中時，猶未有事爲在，何以便謂其肆欲妄行耶？曰：静而中者，不偏不倚，七情未有所向，固是有静也。

靜而偏倚，則情有所著矣，是無靜也。所謂梏之反覆，則其夜氣不足以存，如何得有靜？如何不是肆欲而妄行？故愚謂君子雖動亦靜，小人雖靜亦動。〇小人雖當靜時，其心罔罔，無有定主，此便是動了。

《章句》所謂「戒謹不睹，恐懼不聞」者，所以存天理之本然，是爲屬君子之德，乃不偏不倚之中也，故能隨時以處中。小人則肆欲妄行者，則不能戒謹恐懼，雖靜亦動也。此爲屬小人之心，蓋肆欲則妄行，而無忌憚矣。此正與戒謹恐懼相反。〇不可以「戒謹不睹，恐懼不聞」對「無忌憚」說。戒謹、恐懼是君子靜時事，無忌憚是小人動時事。觀本文兩「而」字及《章句》兩「又」字，其所以致意於動靜體用之間者如此，則於《章句》後段所云此意亦不可忽也。《太極圖》曰：「君子修之吉，小人悖之凶。」注曰：「修之，悖之，亦在乎敬、肆之間而已矣。」即此理也。

一說《章句》曰「小人不知有此，則肆欲妄行，而無所忌憚」，不復及小人之心，亦猶《或問》此章解「中庸」云「無過不及而平常之理」，不及「不偏不倚」也。蓋不及小人之心者，行事時既無忌憚，則其靜時所存只是小人之心，亦不言而可知矣。不及「不偏不倚」者，蓋動既無過不及，則其靜時所存之不偏不倚，亦不言而可知矣。聖賢之言語文字，有不屑屑於對合者。《或問》與《章句》間雖小異，亦足以相發也。此說是以「肆欲妄行」字貼置本文「無所忌憚」字內，❶不以對上文「戒謹不

❶ 上「字」下，嘉靖本有「只」字。

睹，恐懼不聞」言也。雖於敬、肆之别，小人雖静亦動之理有所未盡，然却以意該之，亦未爲失也。

「小人而無忌憚」，《或問》專以胡廣、吕温、柳宗元爲言者，蓋胡廣在當時有「天下中庸有胡公」之譽，則廣之所自負可知。蓋廣本是同乎流俗，合乎汙世者也。宗元嘗有「中庸可以入堯舜之道」之論，蓋自以爲知中庸矣，而不知中庸乃堯舜之道所歸宿處，非堯舜之道由此而入也。然則其所謂「中庸」，亦胡廣之「中庸」耳。吕温「中庸」事無可考，但觀其贊魏徵之詞云「撫我則后，各盡其志，沉浮變通，吾道不窮」，是亦妄自以爲識時中之道者，不知魏徵臣節有虧，非中庸所求乎臣之義。而「沉浮變通」乃適足以亂乎中庸耳。故朱子特斥此三子言之，皆以其似是而非也。不然古之無忌憚者何可勝數，而獨斥三子何也？

「此下十章，皆論中庸以釋首章之義」。如君子中庸，舜之智，回之仁，子路所聞於夫子之勇，以至遵道而行，依乎中庸，不見知而不悔者，便是能存養以致中，而天命之性立，省察以致和，而率性之道行，教亦在其中矣。若小人之反中庸，民之鮮能久，賢智、愚不肖之過不及，人之所以不能期月守，中庸之不可能，以至索隱行怪，半塗而廢，其間人品高下固有不同，然均之爲不能致中和，而無以立教於天下者也。通此十章之言，總只是首一章内所含之意，序次於其左，所以相發明也。故曰「以釋首章之義」。又曰「以明」，又曰「以終」云。○「釋」者有以解其義，「明」者有以申其意，曰「釋」曰「明」則

皆所以申其義也。

「以性情言之，則曰中和」，中性而和情也。○「以德行言之，則曰中庸」，不偏不倚之中德也，所謂君子之德也；無過不及之中行也，所謂隨時以處中者也。故曰「中庸之中，實兼中和之義」，中則庸矣。○性情自一身言，德行兼事業言。

「中庸其至矣乎」

《章句》云「但世教衰，民不興行」。或謂由在上無脩道立教之君，故民不興行。此蓋誤認「世教衰」之義，而以「民」字爲專指下民也。審如其説，則聖人但能以中庸之德責在下之人，而不以責在上之爲民表者，獨何理也？且君子不得聞大道之要，亦未必不以世教衰之故。蓋民即人也，《易》曰：「君子辨上下，定民志。」「民」字亦兼上下言也。

「然亦人所同得，初無難事」。○既是人所同得，初無難事，何故民乃鮮能之？曰：下章所言正是其所以鮮能之故。蓋以知愚、賢不肖者生禀之異而失其中，又無教以裁其過，引其不及而使歸於中也。

「道之不行也」章

「道者，天理之當然，中而已矣」。此「中」字爲本文知愚、賢不肖之過不及而設。

鮮能知味之「知」，所譬含知行二意，又稍在知行之前。故《章句》云「人自不察，是以有過不及之弊」，而《或問》亦曰「知道之中，則必守之而不失矣」。○以智者之過，愚者之不及爲道之所以不明，亦自説得，然更不得如此之切。蓋一則全以爲不足行，一則全不知所以行，此所以於説不行爲尤切也。彼知之過，愚之不及，間

猶有知在也。❶以賢者之過，不肖者之不及，爲道之所以不行，亦自説得，然亦不得如此之切。蓋一則全以爲不足知，一則全不求所以知，此所以於説不明爲尤切也。彼賢者之過，不肖者之不及，固猶有能行在也。故交互言之，殊不苟也。獨舉飲食者，飲食人之常事，以譬道不可離，爲尤切也。「知愚賢不肖之過不及」，生禀之異也。末云「鮮能知味」，以警其不察，啓以加學問之功也。生禀雖有過不及，若能加學問之功，則可以至於中矣。〇味烹調到正處，便亦是一事之無過不及了，故以爲得中道之喻。

要之，智者必賢，愚者必不肖，不明必不行，此章特以分繫於道之不明不行耳。故「道其不行矣夫」。朱子注曰：「由不明，故不行。」且舜之智自能用中，回之賢亦能擇中，而朱子前注亦曰「賢者以道爲不足知，不肖者又不求所以知，智者以道爲不足行，愚者又不求所以行」，意自周矣。

「道其不行矣夫」

或謂「道其不行矣夫」，專指智者過，愚者不及，不宜通承上章「智愚賢不肖之過不及」，而以爲道不行。曰：如此則人皆曰予智，其不智，當起道之不行，而反以起道之不明，何歟？蓋孔子之言，初不爲中庸設，本是平日零碎説話，子思采集將來以發中庸之義，其相承次第亦止是其大意云耳。豈得一一若合符契哉！

「舜其大智也歟」

「舜好問」者，已知乎？未知乎？曰：

❶「間」，嘉靖本作「固」。

聖人固無不知，然亦有所未知者，如孔子問禮、問官之類。亦有雖知而未能自信，必取質於人者，如孔子『入太廟，每事問』之類。若曰已知而復問，則是僞也。聖人無僞。若先儒說孔子雖知亦問，朱子以置之圈外，當有說也。

「舜好問而好察邇言」

看兩箇「好」字，其惓惓求益之心何如哉？一發於誠也。

「兩端，謂衆論不同之極致」。○「兩端」是舉首尾以該其中間，不止兩件而已，故曰「衆論不同之極致」，又曰「猶云兩頭也」。孔子曰：「惟上智與下愚不移。」是亦於性相近中舉其善惡之極致言也。○「蓋凡物皆有兩端，如小大、厚薄」，是譬喻字。近多用在正講，而又不用箇如字以起之，爲失旨矣。

朱子謂「兩端只是箇起止二字」，方見是。衆論不然，只是兩端也。如自極厚以至極薄，極大以至極小，極重以至極輕，於此大小、厚薄、輕重之間，擇其說之是者而用之，乃所謂中也。如極厚之說是，則用極厚之說，而不爲太過。極薄之說是，則用極薄之說，而不爲不及。厚薄之中說是，則用厚薄之中之說，此又非子莫之執中也。輕重、大小莫不然。蓋中無定體，惟其是而已。

「擇之審而行之至」。○執其兩端，惟精也。精則孰爲過，孰爲不及，而孰爲中，皆辨別之無或混也，故曰「擇之審」。用其中於民，惟一也。一則專取其無過不及者，直頭做將去，而其他皆不足以間之矣，故曰「行之至」。

「人皆曰予智」章

人何曾納於罟擭陷阱，此等以喻禍機所伏耳，言其見利而不見害也。○利之所在，禍之所伏，即罟擭陷阱也。因逐利而罹害也。○知禍而不知避者，行險僥倖也，故卒不免。如貪財好色，彼豈不知其能致害，而僥倖之念未忘，苟且之習難革，必至於覆敗然後已，分明是知禍而不知避也。

「回之爲人也」章

如處一事也，始也擇其中而行之，必行之有終，乃能善其事。如處一物也，始也擇其中而行之，亦必行之有終，乃能善其物。是所以貴乎智也。若但能擇而不能守中於前，而過不及於後，則亦歸於過不及而已，何貴於擇哉？何取於知哉？

○擇乎中庸，自博文而來也，服膺弗失，則約禮之至矣。○《或問》曰：「玆賢也乃所以爲智歟！」然則能擇而不能守者，玆其不智也，乃所以爲不肖歟！可信智必賢，❶愚者必不肖也。

「承上章大智而言，又舉不明之端，以起下章也」。舜之智，回之仁，所答子路之勇，及「人皆曰予知」，「天下國家可均」等，都是夫子平日評論之言，非專爲中庸發也。子思於《中庸》引之，則其先後次第自有意義，非偶然也，故朱子以承上起下言之。然深求其語次，未免有不甚相貼處，只當略略說箇大意如此耳。不然「人皆曰予知」章，正是不智，不智則是愚者，愚者不及，乃道之所以不行，而乃曰「又舉不明之端」，何耶？大抵重在能擇而不能守，以起下章之能擇能守。承上

❶「智」，嘉靖本作「知者」。

章則不智正與大智相反耳。○上章能擇而不能守爲不知，下章能擇能守却又爲仁，可見其上下相承亦大意而已。

「天下國家可均也」

此亦承上章之意而言。蓋必如舜之智，而後道可行；如回之仁，然後可明；則中庸之不可能可知，此其相承之意也。其先之以三者之難者，蓋人皆知均天下國家之難，與辭爵禄、蹈白刃之難，而不知中庸之尤難也，故特舉以明之。愚意「不可能」謂不可以力能也。蓋承上言，天下國家之均，爵禄之辭，白刃之蹈，皆是以力爲之者，惟中庸獨不可以力爲也。不然似説殺了，而爲楊雄「君子絶德」之論矣。○《章句》云「亦智、仁、勇之事」，要看「亦」字，智、仁、勇意不重也，只是就天下事中舉出至難者有此三事，非是於知、仁、勇三者之中各取出一事而言也。況知、仁、勇是子思作《中庸》時所立之意，以是三者爲入德之門耳。若夫子之爲此言，則所發之時不一，而所爲發之故亦不一，固未必有此意也。故愚謂其相承次第亦止大概云爾。

如管仲之匡天下，是能均天下國家也，然不能明德、新民，以致主於王道，是其不合中庸而徒以力爲之者。如丈人、荷蕢之徒，以隱爲高，不屑於當時之利禄，是能辭爵禄也，然果於忘世而亂倫，其於中庸之道何如？如北方之强者，衽金革，死而不厭，可謂能蹈白刃矣，然實爲氣所使，而無學問克己之功，其如中庸何哉？○子糾、子路之死，固未合於中庸，然當時之死則皆宜也，所以不得爲中庸者，在於失所事耳。

「子路問强」章

强者，力足以勝人之名。故下文節節有「勝人」字，末節則用「自勝」字。自勝則不期於勝人，而自勝人矣。○南方之强，不及乎中者也。北方之强，過乎中者也。此亦且淺淺説箇過不及耳。蓋此二者之强，與下文「和而不流」、「中立而不倚」者絶非其類，二者止是氣質所爲。中庸之强，則自學問克治而來，其與二者非但過不及之差也，然亦總歸於過不及而已。

○含忍如何謂之强？蓋忍人之所不能忍，是亦其勝人處，勝人則强矣。

○南方之强，不及乎中者也。○夫寬柔以教，則誨人不倦之事。不報無道，則犯而不校之理。如何猶謂之不及？蓋此只是任他氣質做得來，自不適中。如夫子不憤不啓，不悱不發，固亦不輕於教也。又君子有不屑之教誨，如孔子之於孺悲，孟子之於曹交是也。而一於寬柔以教，則有可以不用而用者矣，安得爲中？○孔子曰「以直報怨」。禮，兄弟之讐不與共國，父母之讐不與共戴天。律，父不受誅，子復讐，可也。魯莊公釋桓公之讐於齊，《春秋》譏之。宋高宗、楚襄王爲讐人役，貽憤萬世。袁紹死於曹操，其子譚乃投之以殺其弟，天下笑之。此見無道之有當報者。彼徒知含忍者，一於不報，安得爲中？故《或問》曰：「南方之强不及乎中者也，以其全憑氣質上做來，未合義理之正者也。」○夫論强而以方言，足見不是中庸義理之强也。

「衽金革，死而不厭」

○衽者，習而安之也，亦借意用字。

○「衽金革」，猶言蹈白刃、枕戈相似，取

蹈藉而安之意。❶金革非可衽也而衽之，白刃非可蹈也而蹈之，戈非可枕也而枕之，皆有藉而安之之意。

「君子之道也」，「强者之事也」，一曰道，一曰事，南北之强，其高下又可見矣。

「故君子和而不流」

和以處衆，易至於隨衆而流，而乃能不流；特立於衆人之中，而無所依其勢，易至於倚，而乃能不倚。達者志得，多至於喪其所守；窮者難堪，多不能終其所守。而乃不變塞焉，至死不變焉。所謂「强哉矯」者，全在此四箇「不」字上。蓋衆人都被這箇打倒，他獨植立得住，不爲之倒，所以爲强也。○「和而不流」與「中立不倚」正相互説，中立則非和矣。猶下文「國有道」「國無道」亦相互説。甚矣聖人語意之周也！

「中立而不倚」

此最難言。中立者，無依而獨立也。此「中」字淺，與中庸之「中」不同。中立猶未是强，必至於不倚乃爲强也。如舉世皆出，而我獨處，是中立無依也。若非見得十分透，守得十分堅，少間未有不隨衆而出者。如伯夷、叔齊當武王之伐紂也，天下諸侯不期而會者八百，同心同德之臣至三千人，皆以爲紂可伐而從周矣。獨伯夷、叔齊斷然以爲不可，至於不食周粟，餓于首陽之下而死，是真能不倚者也。故韓文公作《伯夷頌》曰：「一家非之，力行而不惑者寡矣。至於一州一國非之，力行而不惑者蓋天下一人而已。若至於舉世非之，力行而不惑者，則千百

❶「蹈藉而安」，嘉靖本作「藉而安之」。

年乃一人而已耳。若伯夷者，特立獨行，亘古今，窮天地而不顧者也。」「今世之所謂士者，一凡人譽之則自以爲有餘，一凡人沮之則自以爲不足，彼獨非聖人而自是如此。」夫謂其「非聖人而自是」，「亘萬世而不顧」，此言疑於抑揚太過，而亦未足以語時中之聖者，然其力行不惑之操，真有中立不倚之風，斯言足以發之矣。又如舉世皆處，而我獨出，亦中立無依者也。然非知得十分透，守得十分定，少間亦未有不隨衆而處者也。孔子當衰周之季，歷聘諸侯之國，而所如不合，轍環不已，當時晨門譏之，楚狂避之，荷蕢非之，沮、溺、丈人之徒又往往刺之，雖親炙如子路者亦疑之數也矣，而夫子以其不磷不緇之操，終不爲衆所讙而少輟其無君皇皇之心。故曰「天下有道，丘不與易也」，又曰「果哉末之難矣」。蓋直欲排天地氣數而反之，拔斯民於水火之中，而置之衽席之上。信乎所謂「視天下猶一家，中國猶一人」，不能一日忘者也。故卒老于行而不悔，其中立而不倚，又何如哉！

〇唐王績作《過酒家》詩云：「此日長昏飲，非關養性靈。眼看人盡醉，何忍獨爲醒。」詩言志，亦可以知其不能中立而不倚矣。非惟不倚，雖中立亦不能矣。

「和而不流」，蓋以處常言。「中立而不倚」，蓋以處變言。和與人同，中立與人異也。下文又分處窮、處達言。和者，柔德也。中立者，剛德也。〇一説「和而不流」者，和而不一於和，同而能異也。「中立而不倚」者，中立而不一於中，立異而能同也。愚謂説道理似不宜太拘於對偶。前説於理，似爲自然，乃面前道理

也。○「中立不倚」，朱子《語録》曰：「如伯夷聞文王善養老，他便來歸，及武王伐紂，他又自不從而去，只此便是他中立而不倚處。」此説却是隨時處中之意，似是將「中立」字重看了。竊疑「中立」字只是對「和」字言，此未爲强也，其强處全在「不倚」上。如「和而不流」，「和」亦非强也，其强處則在「不流」上。須看本文兩箇「而」字，蓋此箇「而」字是轉語之詞，非直串意也。若要説得合本文意，亦當如韓子《伯夷頌》之意乃通。正恐朱子意是如此，或記者之不能詳耳。○「和」與「中立」字輕，與下文「國有道」、「國無道」亦一例，强處全在四箇「不」字上。

「國有道，不變塞焉」，既得人爵而不棄其天爵也。「國無道，至死不變」，便是遯世不見知而不悔也。「强哉矯」，矯，强貌，所以形容其强也。

「素隱行怪」章

此「隱」字是隱僻之隱，是常道之外者。下章「費隱」，是隱微之隱，乃常道之中者。一邪一正，字同而義不同。○此「隱」是僻惡之隱，對正大而言。正大之理，人皆可知、可能，人或忽之。惟「索隱行怪」，適中乎人情喜新之病，故曰「足以欺世而盗名」。孔子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我其天乎！」朱子釋之以爲「無以甚異於人而致其知」。則索隱行怪之足以欺世而盗名也可知。如讖緯之説，非人人所能知，則爲所欺而得知來之名矣。如陳仲子之行，非人人所能行，則亦爲其所欺而得廉潔之名矣。索隱行怪，原此等人其設心正要做此一種奇特出入處，以取名於世，以爲不然則

不足以得名。兼之人情喜新，故遂爲所欺以成其僞名。蓋亦兩邊病痛也。○此等人自有厭常之心，以爲聖賢所爲之事亦人之所能知、能行者，未爲奇特也，故務知人之所不能知，行人之所不能行，冀以聳動乎人情。殊不知天下道理但到中庸處，便爲至極而無以加了。所謂天命所當然，精微之極致，非難亦非易，似易而實難，不離乎近而有至遠者存，不離乎卑而有至高者存，不離乎淺而有至深者存，不離乎洒掃應對而有精義入神者存。蓋雖愈近愈卑，而愈覺其高且遠也。故曰：「中庸其至矣乎！」既曰「中庸」，又曰「其至」。彼務爲隱怪者，豈足以知此哉？

索隱行怪，是賢智者之過。半塗而廢，固是不及，然不必坐以愚不肖之名也。蓋過與不及，是活套字，元無指定名位。若上章「智愚、賢不肖」，只是就生禀上分箇過不及耳。今之説過不及者，每滯於此，是以不得脱洒。如南方之强，君子之道，亦是不及者，若概以爲愚不肖則過矣。

「君子依乎中庸」

「依乎中庸」，只説得智、仁。至於遯世無悔，方是智盡仁至處，勇即在中也。○遯世不見知而不悔者，正爲此箇道理出於天而備於我，乃吾分内終身所當服行，一息尚存，不容少懈者也。有見於此，故能遯世不見知而不悔也。

「君子之道費而隱」

謂之「費」者，以道體之散殊無乎不在者也。謂之「隱」者，所以贊費之妙也。

「費，用之廣也；隱，體之微也」。○本文只是言此道之用廣，而其所以廣，則有不

可知者耳，未必將體用做箇骨子也。《章句》云者，朱子解經法例如此。蓋是平日勘破天下許多道理，都出不得此兩字，遂用此兩字以貫之。如邵康節先生每遇一物，便截作四段看也。

費是率性之道，隱則天之命也。天命之所以爲隱者何也？「上天之載，無聲無臭」，其所以造化萬物，而各付以是理者，皆莫可得而見聞也。故曰「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」。但此章言「費而隱」，先用而後體；後章言「夫微之顯」，則先體而後用。蓋此以君子之道言，道乃日用事物當然之理，故先自其著者言之。後章主鬼神言，鬼神無形與聲者也，故必先言其體之隱。然後章之言亦以明此章之義，合而觀之，則是君子之道雖費而實隱，雖隱而能費也，一理也。

請問「隱」之義。按朱子云：「鳶魚飛躍，便費也。必有一箇甚麽物使得他如此，便是隱。」愚謂此非天命而何？蓋天道雖曰無心而成化，而實陰陽五行之外無餘理也，即是無心之心也。○「費」只是無物不有，無適不在；「隱」只是上天之載，無聲無臭。如此說似不費詞。○自古聖賢論道者多矣，未有如子思「費隱」一章之精妙而該括者也。

聖賢學問，自是出人遠甚，如「君子之道費而隱」。若欲說到盡處，雖累數千百言不足也。而子思却都不用多費詞說，只下面摘箇愚不肖者之能知、能行，上面摘箇聖人之有所不知、不能，大處說箇天下莫能載，小處說箇天下莫能破，中間是該了多少義理，省了多少說話，而道無所不在之意，自已出於文字之外矣。看他是

何等見識，何等筆力！ 蓋凡愚不肖者既可能，在聖人則宜其無有不能者矣。在聖人既有所不能，則在愚不肖者宜乎斷不得與其能矣。 而今也在愚不肖者乃有此能，而在聖人乃有所不能。 天下凡大者必不能小，凡小者必不能大。 而今也其大至於天下莫能載，而其小又至於天下莫能破。 此其道之費而隱也爲何如哉？ 甚矣，子思之善於模寫道體之妙也！ 下面「鳶飛魚躍」一節，又豈特詩中有盡而已哉？ 「苟非達天德者，其孰能知之」，亦孰能形容之若是？ ○在夫婦，一則曰「可以與知」，二則曰「可以能行」；在聖人，一則曰「雖聖人亦有所不能知」，二則曰「雖聖人亦有所不能盡」。夫婦之能知、能行者，是萬分中有一分，聖人之所不能知、不能行者，是萬分中欠一分。○聖人之所不知、不能，大概是没緊要事。 若大節目所在，而有不知、不能，何以爲聖人？ 故言及「其至」也，此「至」字不可解作至極義，只說到那盡處則容有所不知、不能者耳。 ○聖人所不知、不能者，則名物事變、日用常行不切之事，則非己之所能必致，與其勢之所不容如願者也。 如孔子問禮、問官之類，則名物事變，非日用常行之所切者也。 如孔子不得位、堯舜病博施之類，非己之所能必致，與夫勢之不能如願者也。 皆非分內之切務，斯道之極致也。

「天地之大也，人猶有所憾」

此特因言聖人有所不能，而更上一步言。豈惟聖人，雖天地亦有不能盡者。 所以甚言君子之道費耳。 其實此章說「道」，只指君子所當知、當行者，非併責天地以

體道也。

天地之大，或以形言，或以道言。主形言者，謂若説天地之道大，則天地已盡道了，又何以説人猶有所憾？主道説者，以爲此與後章「此天地之所以爲大也」一「大」字，俱以道言。《論語》「惟天爲大」，亦謂道大也。豈論其形邪？言道之用廣，雖聖人之德之盛不能盡，雖天地之大亦不能盡也。看來後説較長。蓋知聖人之高於夫婦者，以德不以形，則知天地之大也，亦以道不以形矣。〇天能生覆而不能形載，地能形載而不能生覆，如何便憾得他？曰：如此則見得天地雖大，於道亦止各得其一隅，必兼覆載生成，方爲道之全體耳。憾只是未足他意，惜其猶有未盡也。寒暑灾祥之不得其正，亦是有不足他意。蓋天地雖大，亦形而下者也，終不免囿於氣數。道則形而上者也，所以律乎形而下者也，故天地猶有可憾處。

「鳶飛戾天，魚躍于淵」一節

鳶飛天，魚躍淵，上摘一箇，下摘一箇，亦如韓退之所謂「魚川泳而鳥雲飛」。

「化育流行，上下昭著」。〇「化育流行」，就物上言。《易》曰「效法之謂坤」，「法」謂造化之詳密而可見者，就物言。或謂道者率性之謂，今云化育，乃天之命，非物之性也。曰：此知性命之分，而未知性命之貫也。《易》曰「各正性命」，「命」豈不就物言耶？況《章句》乃謂化育之流行者，昭著於上下，是盈天地間一天機也。或曰：此氣也，又何以言道？曰：鳶魚之飛躍，氣也；而其所以飛躍者，理也。氣便載得許多理出來，故理氣自相

依而不相離。

「言其上下察也」。○謂即鳶魚之飛躍，而見道之昭著於上下，則可。謂上下止於天淵，道之昭著於上下，止於鳶魚之飛躍，則不可。○曰「上下察」似只見是充塞天地，其大無外言。今曰總申上文意，則是亦兼乎小者言，如何？曰：雖愚不肖之夫婦，亦能知行此道，此正與鳶魚之各率其性，而能飛躍者同一機括。可見此道無微不入，其小無内矣。然推其類而舉其全，則爲道無不在，而其大無外矣。實是總申上意。若下文「察乎天地」，則對「造端夫婦」言之，且承「及其至也」説來，故爲直指大者。○曰「上下察」，則凡際天所覆，極地所載，或大或小，皆在其中矣。又以上文大小參之，即上下之昭著，固所以爲大，而上下昭著之中，一物之細，一塵之微，亦莫不有是道，則自有極其小者矣。

《章句》以鳶飛魚躍爲道之用，而《或問》必兼體用言之。且用之廣者，固可以言昭著，體之微者，亦可以言昭著乎？曰：是有説也。蓋道之體用，自判然不容以混而無别，然其實則體用一原，顯微無間，用在是體亦在是矣。故朱子於《章句》屢析言之，而於《或問》則又混言之，所以互相發也。如即鳶飛魚躍固可以見道之用廣，然其所以爲體之微，豈有外於是哉？

「活潑潑地」，即上下察也之意。○朱子喫緊爲人處，是要人就此瞥地便見得天理全體活，只是不滞於一隅。不滞於一隅者，處處皆道，處處皆活也。○鳶魚飛躍，「子思喫緊爲人處，活潑潑地」者，是

自外面者言之，謂其有以洞見夫道體之妙也。其與謂「必有事焉，而勿正心」之意同。「活潑潑地」，又是就無心內言之，❶謂心存則道存，而自有以洞見道體之妙也。非必仰而視夫鳶之飛，俯而觀夫魚之躍，然後可以得之也。蓋雖有鳶飛魚躍之天機，而無必有事焉之心，則道體之妙雖勃勃於目前，其如吾之憒憒不了何？此程子所以合子思、孟子之言，而流爲活潑潑地之論也，精矣哉！蓋實見得者自別也。〇本文既曰「費而隱」，而《或問》乃曰「全體呈露，妙用顯行」，是隱者亦不爲隱矣，何謂也？曰：此正以其體用一原也。蓋其體之呈露，亦止是於其用之昭著處呈露耳，其實非有二也。

「及其至也，察乎天地」。此聖人所以有不能也。「察乎天地」，即所謂「洋洋乎，發育萬物，峻極于天」。而天地，聖人之所不能盡者，皆在其中矣。若鳶魚一節，則不必專屬於遠大，亦不必專屬於近小，總申上意也。新安陳氏獨以屬之遠大者，似欠精切。

「夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉」。再三誦玩此一段，總是見道之無所不在也。至於「天地之大也，人猶有所憾」，則又甚之之辭，以見道之無有窮盡處也。言之不足，又曰「《詩》云：『鳶飛戾天，魚躍于淵。』言其上下察也」。則其喫緊爲人者活潑潑地，布在目中，而莫之

❶「無」，嘉靖本作「吾」。

揜矣。遂申結之曰：「君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。」夫以君子之道，察乎天地，而其造端乃在乎夫婦，則體道者可不知所謹哉！此章之旨，大概只是如此。

讀此一章，直是能使人有不敢離道之法。❶蓋知夫婦之愚不肖皆可以與知、與能乎此道，則吾之未至，如此之愚不肖者，其可以自絶於此道乎！知聖人之於此道猶有所不能盡處，則吾之去聖人遠甚者，又可不百倍其功而冀其有所造詣乎！知天地之猶有憾，則又當知天地雖大，尚未能得太極之全體，吾身雖微，而太極之全體則實具足於吾之一心。故潛天而天，潛地而地，苟弘其道，則兼天地，贊化育，又可以能天地之所不能矣。知鳶魚之飛躍各以道，則又當思吾爲萬物之靈者，當區處一世之民物，使大以成大，小以成小，各得其所，所謂「鳥獸魚鱉咸若」可也。由是論之，益信乎「道之不可須臾離也」已矣。

「子曰：道不遠人」

道者，人之道也，何遠於人哉？○有耳目則有聰明之德，有父子則有慈孝之心，率性而已，豈假外求哉？○「道不遠人」者，人外無道也。○道者，率性而已。率性何以是道不遠人？蓋性者，人之所以爲人之理也。

朱子曰：「人之爲道之爲，如爲仁由己之爲；不可以爲道之爲，如克己復禮之爲。」❷此説出於朱子，再無容疑矣。多少

❶「法」，嘉靖本作「心」。

❷「復禮」下，嘉靖本有「爲仁」二字。

妥帖自在，而或猶欲强而同之，非也。○又按《孟子》「良知良能」章注，所謂「所以爲仁義」之「所以爲」，正與此章「則非所以爲道」之「所以爲」同也。○開端便曰「道不遠人」，可見此章是爲道在邇而求諸遠者發，故《章句》每以「高遠難行」字來相形説。

「固衆人之所能知能行者也」。○此衆人與第二條張子所謂「以衆人望人」者同，猶言人人也，不是指蚩蚩之庸衆人。如何「以衆人望人」，❶猶是責以盡人之道，但不責以高遠難行之事耳。豈謂但以庸衆人待之乎？

張子所謂「以衆人望人」云云。○此章朱子分三節，各一意。朱子蓋先入於張子《正蒙》之言乎，恐張子之言未必盡是子思之意也。蓋忠恕貫天下之道，其於上下文之意，宜無不盡該，非但指愛人一端而已也。如《大學》云：「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。」則「所求乎子，以事父，未能」一節，亦忠恕之事矣。又如《孟子》注云：「聖賢之於異端，拒之甚嚴；而於其來歸，待之甚恕。」拒之嚴，故人知彼説之邪；待之恕，故人知此道之可反。則「以人治人，改而止」一節，亦爲忠恕之事矣。

「忠恕違道不遠」

「盡己之心爲忠」，愛己之心也；「推己及人爲恕」，以愛己之心愛人也。蓋盡己然後能推己，愛人必本於愛己，此所謂忠恕猶形影，要除一箇不得也。○按此「忠

❶「何」，嘉靖本作「曰」。

恕」二字與《論語》「忠恕」指意不同。曰：「忠恕違道不遠」是學者事，程子所謂「下學上達」之義也。夫子之道忠恕，則忠當一，恕當貫，程子所謂「大本達道」之義也。而朱子乃皆以盡己、推己訓之者，蓋曾子以夫子一貫之旨難言，故借學者之忠恕以明之，字義皆同，其意致則異。不可以曾子言「忠恕」二字之義，爲有異於此也。亦不可以《中庸》「忠恕」之事爲即夫子之一貫也。當味《論語》注云：「借學者盡己、推己之目，以著明之，欲人之易曉也。」○此與《論語》不同處，不止謂忠恕有「動以天，動以人」之別。原來道字亦自不同。蓋此「道」字只據當然之實理言，乃衆人之所可知、可能者也。若《論語》「道」字，則就聖人地位言，所謂「譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所」者也。故「忠恕」二字所指，因之有不同者也。

此本是恕之事，而注兼以爲忠恕者，蓋己所不願處，亦便是忠也。故曰：「無忠做恕不出。」又曰：「忠恕如形與影，要除一箇不得。」○「忠」字雖均曰盡己之心，然却有二義，如「爲人謀而不忠乎」，「臣事君以忠」之類，則盡己之心，「盡」字須要做着力自盡說。若夫「忠」字帶「恕」字言，則所謂盡己之心者，蓋自然而盡，故曰「中心爲忠」也。如施諸己而不願，只那所不願處便是忠也。無忠做恕不出，無忠則恕之所推者云何？蓋吾之一心，萬理皆具，盡吾之心，推之於子則自有箇慈，推之於父則自有箇孝，推之於弟則自有箇友，推之於兄則自有箇恭，以至事事物物，但盡己之中心以推之，則無不各有

箇見成道理在。惟依其理而行之，自無不得其當。此之謂「忠恕違道不遠」也。若語其自然地位，則即是一以貫之者也。張子所謂「以愛己之心愛人」。〇程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也。」其義精矣！張子「以愛己之心愛人，則盡仁」。亦非以恕當仁也。其謂之「盡仁」，即如孟子所謂「求仁莫近焉」之意，但不如孟子之言於仁恕之義自然有辨耳。要之，恕之熟者即是仁。

「君子之道四」

四者固衆人之所能知、能行者，而聖人乃自以爲不能，何也？惟曰謙詞，毋亦不近人情乎？然味本文四箇「所」字，及觀《或問》四箇「如」字，方知所謂「未能」者，蓋聖人望道未見之心，不自滿其所至而云然也。〇子、臣、弟、友之道，庸德也。

以此道而形於言，庸言也。庸德而行之，必踐其實，使德有諸己也。庸言而謹之，必擇其可，若未能行而徒言，不可也。必其所能行者，然後見於言，是擇其可也。如此說方與下文之「言顧行」相合。

「謹之至則言顧行，行之力則行顧言」。言行相顧，則所責乎子之事己者如此，而反求乎己之所以事父者亦既能如此矣。所責乎臣之事己者如此，而反求乎己之所以事君者亦既能如此矣。所責乎弟之事己者如此，而反求乎己之所以事兄者亦既能如此矣。所責乎朋友之施己者如此，而反求乎己之所以先施於彼者亦既能如此矣。言行相顧如此，君子其不慥慥矣乎！贊美之者，願慕之意也，以是爲則而自勉也。〇舊說以「庸德之行」以下爲孔子自言自脩之事，於「君子慥慥」

一句不順。蓋「慥慥」贊美之辭，不應夫子自言而自贊美。且「君子」二字亦有碍，而與上文「君子之道」不同。今當斷自「庸德之行」以下爲正言君子之道如此，而欲以是爲則而自勉，則亦自脩之事。但自脩意當安在言外，不當直入本文，云吾於庸德則必行之，於庸言則必謹之，而又曰「有不足不敢不勉」云云也。《或問》所謂「於是於其所以責己者，反而自責於庸言庸行之間」，亦是以言外之意言之，最宜辨別得明白妥帖。

「庸德之行，庸言之謹」

所謂庸行、庸言，所該自廣，而意之所主，則重在子、臣、弟、友之道耳。如程子論「誠者物之終始」，而曰「至誠事父，方成人子；至誠事君，方成人臣」者亦此意。故下文曰「言顧行，行顧言」，言行相顧，則其所責乎子之所以事我者如此，而反求乎己之事父者亦既能如此矣；所責乎臣之事我者如此，而反求乎己之所以事君者亦既能如此矣云云。君子豈不爲慥慥乎！

人倫有五，君子之道四，獨遺夫婦一倫者，蓋此以責人責己言，不可曰所求乎婦以事夫未能也，故遺之。朱氏公遷乃曰：「道所當然，非所以求之閨門婦女也。」如此則《易》何以曰「利女貞」，前章又何以曰「君子之道造端乎夫婦」？朱氏此説，誠爲鑿矣。題若出「庸德之行」，至「胡不慥慥尔」，須以「言顧行，行顧言」截連上，若舊説則當截向下。

「君之素其位而行」止「無入而不自得焉」

「自得」者，無不足於心之謂。或者以爲如此則是不願乎外意，要作不失己爲，就

事上說，此亦一意。如此拘則下條「在上位」、「在下位」及「正己」，豈不是亦素位而行意？《或問》明白「得者無不足於心而已」，安可誣也？況無不足於心，與心無慕外而援上陵下者自不同。○素其位而行，以事言；不願乎外，以心言。以下文「居易俟命」句照看，似亦難分。

「無人而不自得」

按小注「人」字闕，上四者特舉其概。蓋時有萬變，事有萬殊，物有萬類，而道無不在，所謂「無物不有，無時不然」，要當隨時隨處而各盡其所當爲。均一富貴也，而富貴等第不同。均一貧賤也，而貧賤亦有次第。對其弟則位兄也，對其兄則位又弟也；對其父則位子也，對其子則位又父也；對其君則位臣也，對其臣則位又君也。以至前後左右，無不皆然。如此推之，方說得素位而行意盡。○「無人」猶言無適也。所以自得者，以其道之所在而安之，吾何歉乎哉！

「素夷狄，行夷狄；素患難，行患難」，非謂苟免而從夷也，有道存焉。此句俗多借以文其苟免之計，差毫釐繆千里矣。○論素位而行，直至患難、夷狄者，非謂四者人人皆有之，特言道無不在，雖夷狄、患難亦有是道。君子雖在夷狄、患難，亦不離道耳。○人之處世，非富貴則貧賤，故對舉言之。至於言患難，則在平時可知；言夷狄，則中國可知。所謂「雖之夷狄，不可棄也」，是又舉此以見彼也。故末更云「無入」字該之。[1] ○「素富貴，行乎富貴」兩條，《章句》分貼「素位而行」，

[1] 「未」，四庫本作「末」。

與「不願乎外」，不知亦是子思之意否？故今看「無入不自得」一句，易混入「不願其外」之意。看「正己而不求於人」一句，又易混入「素其位而行」之意。至於「君子居易以俟命」一言，又難分析二意矣。至於所引「射有似乎君子」云云，似益難於分貼，而朱子亦自不奈何矣。此與「道不遠人」章分三節處，後學尚未得胸中洒然。在上位而陵下，則是張其威福，以剛制其下，使在下奔走惴畏，以伸其勢，故爲慕外。在下位而援上，則是不安於其下之所當爲，而陵分越等，如爲士也而欲自同於大夫，爲大夫也而欲自同於諸侯，或挾才恃功而有所要，或言語動静之有所忽，是皆慕外而然，責人而不責己者也。○不求人，故不陵下，不援上。不陵下，不援上，故無怨。陵下而不得伸，則怨其下；援上而有不得，則怨其上。上不怨天，下不尤人，只是贊詞。

「故君子居易以俟命」

「易，平地也」。如素富貴，則富貴所當行之道，乃我安穩田地。貧賤、患難、夷狄皆然，指分内事言。○「俟命」指那窮通得喪處，君子無心計較也，是俟命也。○舍素位而行，無可言「不願乎外」；舍居易，無可言「俟命」。

「小人行險以僥倖」

行險者，不爲其所當爲，必騁私智，作聰明，以爲奸邪之事。此險道也，正與居易相反。如此則或貧賤而求得富貴，或患難而求得苟免，亦非其所當得者，但幸焉而已耳，故謂之「僥倖」。且曰行險以僥倖，則亦未必得倖也。○此章本言君子，此兼小人，一正一反，一勸一戒之意。○

居易者，順理則裕也；行險者，從欲惟危也。

「君子之道辟如行遠必自邇」

「君子之道」四字，宜連帶下面「辟如行遠必自邇」讀之，不可於「道」字斷了。故《或問》一則曰「二句」，二則曰「二句」，今人是作三句讀了，以見不可以君子之道行之必以漸爲言。蓋不以「道」字爲理之當然，而以死字看了，到下面行遠升高，方説出進爲字，出不思行遠自邇，❶升高自卑，即此便見道之無所不在也，皆所以明君子之道費而隱者也。

邇者、卑者，下學入德之事；高者、遠者，聖人成德之域也。總不外知行二者，自知之始而漸至於知之盡，自行之始而漸至於行之極。然要之，邇者此道也，而遠者要亦不出乎邇之外；卑者此道也，而高者要亦不出乎卑之中。○行遠自邇，登高自卑，若就實事體貼，則所謂自戒懼而約之以至於至静之中，無少偏倚，而其守不失。自謹獨而精之以至於應物之處，無少差繆，而無適不然。又如始於灑掃應對，而終於窮理盡性；始於齊家，中於治國，而終於平天下之類。

「子曰：鬼神之爲德也，其盛矣乎」

前後諸章明道之不可離，是皆以其費言，而隱即止寓於其中。惟此一章則言鬼神之不見不聞，而體物不遺，爲兼費隱也。大抵只用鬼神體物不遺數字，亦都説盡了，只此便已見道之無所不在了，便已見道之不可須臾離了。蓋實有是物，則實有是氣；實有是氣，則實有是理。盈天

❶「出」，四庫本無此字。

地間一氣機之屈伸往來而不已焉，此即理之所在也，無物不有，無時不然，所謂「一陰一陽之謂道」是也。道容可離乎！程子曰：「鬼神，天地之功用，而造化之迹也。」〇程子之言，爲恐學者求鬼神於窈冥之鄉，故曰此乃「天地之功用，而造化之迹也」。説「迹」字略涉於見聞，蓋此章之旨本謂鬼神無可見聞，而却能體物不遺也。〇天地之功用，即造化之迹也。造化指天地之作爲處言，造者自無而有，化者自有而無。

張子曰：「鬼神，二氣之良能也。」〇「良能」者，其往來屈伸自然能如此，不待安排措置也。自然能如此處，即其靈也，靈則不待使之然，而亦不能遏其然，乃所謂自然也，乃所以爲靈也。

「至而伸者爲神，反而歸者爲鬼」。〇至而伸，反而歸，止是進退二字耳。要認得正而實，若泥於「返而歸」之詞，則異端所謂歸根還原者，亦無得而議矣。張子曰：「物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日返而游散。」朱子之説蓋本此。〇其以二氣言者，亦言其屈伸各有所屬耳，非實有兩箇氣，而兩氣之外又别有一箇氣之貫者也，故「實一物而已」。

「鬼神」三段注，蓋程子之説未見鬼神是陰陽之二氣也，故用張子之説繼之；張子之説未見二氣之良能實一氣之屈伸也，故朱子又以一氣貫之，然後鬼神之義盡矣。朱子之説重一氣上，二氣則張子已説了。〇清嘗合《章句》三説而一之，曰：鬼神者，天地之功用，二氣之良能也，其至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，此鬼神、天地、人物，一以貫之者也。〇陰

陽非鬼神，陰陽之能屈能伸，一往而一來者，乃鬼神也。蓋即氣機之動静而已，故曰二氣之良能也，曰陰之靈也，曰陽之靈也。蓋天地無心而成化者也。○原陰陽之所以有是靈者，蓋太極動而生陽，動極而静，静而生陰，静極復動，一動一静，互爲其根，此其所以一往一來，一屈一伸，而不見其有窮已也，所謂「兩故化」也。知其兩故化，則知其體物不遺矣，無餘藴矣。

此章「鬼神」以往來屈伸者言，流行之陰陽也。所謂陰精陽氣，魂游魄降，乃是對待之陰陽，非此章之本旨。若夫陰精陽氣，聚而成物，則爲神之伸矣；魂游魄降，散而爲變，則爲鬼之歸矣。合則爲來而伸，散則爲往而屈，流行之義也。

○《或問》所謂「錯綜以言，亦各得其義」者，謂方伸之氣亦有伸有屈，既屈之氣亦有屈有伸，皆主流行者言，但一分爲二耳。不可謂錯綜就是雜對待者言。先儒謂「二氣以陰陽對待者言，一氣以陰陽流行者言」，恐未然。朱子不云乎「二氣之分，實一氣之運」，又曰「其實一物而已」。

○如日月寒暑，春夏秋冬，風雲雨露，山川陵谷，禽虫草木之屬，要皆是鬼神之傳舍也。小注云：「功用只是論發見者，如寒來暑往，日往月來，春生夏長皆是。」又曰：「風雨霜露，日月晝夜，此鬼神之迹也。」斯言要是借此示人，以默會鬼神之所在耳。若謂此即是鬼神，則爲視而可見，聽而可聞矣。且日月風雨之類，其合也，如何便爲物之始？其散也，又如何便爲物之終？要之，日月風雲之類亦物也，皆鬼神之所體者也。

以功用謂之鬼神，兩故化也；以妙用謂之神，一故神也。「神」字對「鬼」字而言，則偏矣。單言神，則當得太極。○《或問》引孔子告宰予之言，而及鄭氏之注云：「其以口鼻之嘘吸者爲魂，耳目之精明者爲魄。」蓋指血氣之類以明之，則知魂魄之云不足以盡此章鬼神之義也。繼則曰：「程子、張子更以陰陽造化爲説，則其意又廣，而天地萬物之屈伸往來皆在其中矣。」其意之廣，乃此章鬼神體物不遺之正義，非止於人物之魂魄也。○今人但知爲父母所生，而不知其所以生者，固自有天地之氣在；均一父母也，而所生或男或女，或賢或愚之不同者，所值天地之氣不同也。又今人但知天地間有許多物形，而不知天地間有許多物氣，有此氣方有此物，方養得成此物，其物方能生生而不息。如今若將北方胡桃來南邊種，必不能結子。若將南邊老葉去北邊種，亦必不成種。何者？以其地方元無此氣也。如淡水魚，放在海裏如何可活？亦有隨地而變其元者，如鄭之橘，楚之橙是也。今人墓中忽生鯇魚或樹葉之類，皆是無種者爲感於氣化之不常也。《朱子語類》「鬼神門」載，有人感猪氣而有猪毛，及爲猪鳴者，此其氣之雜揉也。○人身亦只是鬼神之傳舍耳，故淵明有釋神之説，昔有道士成丹，一日出神，分付其人曰：「七日不還則燒我身。」其人不及七日而燒之，道士神返而索其身不得，甚怒駡之。可見神自是神，身自是身，信乎人身是鬼神之會也。

問：祖宗没已久，後世子孫雖竭誠以祭，豈有能來格之理？曰：祖宗雖已没，而

有汝身在，則祖宗之神固自有在也。祭外神而致享，亦是此理。蓋總是一箇神氣也。此亦一本之理，其分相當則其心相屬，其心相孚則其神相格。○草木有根，人之根則在心。祭祖則未必其祖之實我享，然心根既絶，其人必無久存之理。不然亦必妄人也，罔之生者也。故有國者不重祭祀，其國必危。○神之格思之神，即天地之功用，二氣之良能者之鬼神。何也？藍田之説見於《或問》小注者詳矣，精矣！其言曰：「鬼神者，二氣之往來耳。物感雖微，無不通於二氣。故人有是心，雖自爲隱微，心未嘗不動，動則固已感於氣矣。鬼神安有不見乎其心之動，又必見於聲色舉動之間，乘間以知之，則至著者也。」故下章曰「至誠如神」，謂鬼神知來者以此。○屈子《遠遊》篇有曰：「道可受兮而不可傳，其小無内兮其大無垠。一氣孔神兮於中夜存，虚以待之兮無爲之先。庶彙以成兮此得之門。」此語與中庸之道只隔一間。屈子未必北學於周公、仲尼之道也，而所言亦有相符者。蓋均之爲造化門下人也，其天資高，其識趣妙，於造化之理氣有自得焉耳。○鬼神體物，非謂造化生物也。

「體」字該生死。

「爲德，猶言性情功効」。○「爲德」二字最難解。蓋德者得也，取得之義，亦有二端。有以稟受所得者言，如明德達德之類，則解之曰「人之所得乎天，而虚靈不昧，以具衆理而應萬事者也」，曰「天下古今所同得之理也」。有以學力所得者言，如「爲政以德」、「據於德」、「知德者鮮」之類，則解之曰「德之爲言得也，行道而有

得於心也」，曰「德謂義理之得於己者也」。惟鬼神之德難以得義解，其所謂德者，乃其性情功効耳。然難就以性情功効爲德之義，故爲之説曰「爲德，猶言性情功効」。故經傳中惟此一「德」字自爲一例解。○「性情功効」是一樣字，不可分體用。朱子小注謂：「視不見，聽不聞，是性情；體物不可遺，是功効。」蓋亦一時問答之言，意在欲人之易曉，而未必其終身之定論也，抑或者記之誤歟？朱子又曰：「性情便是二氣之良能，功効便是天地之功用。」信斯言也，則張子所論鬼神，僅得其體，而程子所論鬼神僅得其用歟？故學者於《章句》則當字字而精研之，至於小注所集《語類》之言多出於門人之所記，亦或其前後之異説，其合於《章句》者則取之以爲證佐發明，其不合者又自爲一例看可也。

「功効」二字當以下章所謂氣象功効例看，則情狀之意也。

「盛」字意重在體物不遺。上雖曰兼費隱，然隱只在費之中，即所以體物不遺處無可見聞也。蓋其運化機於無迹，斡玄功於冥冥，其曰視不見，聽不聞，亦是説他那合而爲物之始，散而爲物之終處，都無可見可聞，所謂「上天之載，無聲無臭」者也。豈謂體物不遺之外别有箇不見不聞者爲之體乎！○甚矣鬼神之不測也，且如天地間忽然光亮亮的而爲日，又忽然黑窋窋的而爲夜，忽然凍膚裂指而爲寒，又忽然流金爍石而爲暑。風雲雨露之屬忽然而至也，莫知其從何而來，忽然而止也，又莫知從何而去。人物忽然而動，又忽然而止，忽然而生，又忽然而死。

凡此皆鬼神之爲也。氣機默運，自往自來，自屈自伸，人孰得其形迹而執之哉！故曰「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」。視不見，聽不聞，與體物不遺，只是一時事，今人多不解此理而錯認本文意也。

「視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」

如今天地之覆載，日月之照臨，四時之代序，風雲雨露之變化，皆可見可聞者也。故指此以爲鬼神則不可，此等乃鬼神之迹也。鬼神則是氣機之往來，默運於其中者，誰得而見之，誰得而聞之？然鬼神雖不可見聞，但就物上觀之，則物之所以始者，陰陽之合也，神之伸也；物之所以終者，陰陽之散也，鬼之歸也。是物之始終，一皆鬼神之所爲，鬼神固無物不體，無所不在矣。道之不可須臾離也，於此可見。○以一歲言，春夏爲陽，秋冬爲陰，凡一歲之始終，莫非鬼神之所爲也。以一日言之，晝爲陽，夜爲陰，凡一日之始終無非鬼神之所爲也。又如人物之始生，草木之方榮，陰陽氣合之所爲也；人物之死，草木之枯，陰陽氣散之所爲也。又無非鬼神所在也。又如耳目物也，少壯之時，耳目精明，是陰陽氣合之所爲也；至於老大耳聾目昏，則是陰陽氣散所爲矣。可見鬼神之無物不體處。

「體物而不可遺」

鬼神雖無形也，而有以形天下之形，又併其形而反之；雖無聲也，而有以聲天下之聲，又併其聲而收之。故曰：物之終始，莫非陰陽合散之所爲也。○陰陽一合而物以之始，始者神之伸也；陰陽一散而物以之終，終者鬼之歸也。是其體

物而不可遺矣。○陰陽合散之陰陽，則鬼神二字内各有陰陽也，是横的陰陽也。○依《章句》云，體物猶《易》所謂幹事，則鬼神與物當稍有先後之别，終是氣先乎物也。不先乎物，何以體乎物？物之終始也，亦必有以終始之者。○體物與幹事，義例亦小異，幹則外面有枝葉在，體則再無餘物在外。《章句》「猶」字亦自分曉。

「使天下之人齊明盛服，以承祭祀」

盛服兼冠履之屬，不專指衣也。衣與服不同，衣特服中之一件。故曰「服周之冕」，又曰「冕，祭服之冠也」。《論語》「羔裘玄冠」，俱是衣服之制内。又「周公成武王之德」一節，小注云：「驚冕，諸侯之服也。」可見「服」字所該之廣。○不是齋明盛服，以承祭祀了，然後有箇洋洋乎如在其上，如在其左右者也。只就祭祀時所見如此，見得鬼神之無所不體耳。若謂必待齋明盛服，以承祭祀，然後有箇洋洋乎如在其上，如在其左右，則亦未爲體物而不可遺矣。下言「神之格思，不可度思，矧可射思」，正爲此也，但不可專指祭祀時言耳。○鬼神之妙，充滿周匝於宇宙之間，有觸斯應，故一祭祀之間，而遂洋洋如在也。

「孔子曰其氣發揚于上」止「神之著也」。

○「其氣」不必謂是陰陽之氣，亦不可謂是鬼神之氣，蓋此「其氣」字是指物之氣。《祭義》載夫子答宰我曰：「衆生必死，死必歸土，是之謂鬼。骨肉斃于下，陰爲野土，其氣發揚于上。」云云，此蓋以形斃之爲鬼，而以其神之焄蒿悽愴者爲神也。又自作一例論也，然畢竟同是一鬼神。

「夫微之顯」

言鬼神無形與聲，而乃無一物之不體，何也？蓋凡無形無聲便是無此事也，若鬼神則雖是無形與聲，然却是實有此事，以故在在著見，而物莫能遺也。

「誠之不可揜如此夫」

凡天下之無形與聲者，類皆僞焉而已矣。惟鬼神也，雖無其形，無其聲，而實有其理也。故陰陽之合，實有是合也；陰陽之散，實有是散也。惟其實有是合，故合則爲物之始；惟其實有是散，故散則爲物之終。是豈容掩也哉！

「舜其大孝也與」

大孝者，非常之孝也。下文云云，皆大孝之實也。然必以德爲聖人，序於尊富享保之上，此又非偶然者。故下節只提起大德與禄位名壽相對説。○此「大孝」二字，連功効都該了。

「德爲聖人」

大凡人能脩身慎行，不辱其先，或能改父之行，變惡爲美，已足爲孝。而舜之德則至於爲聖人，則所以揚名顯親者至矣，大孝也。

「尊爲天子」

凡人有三德而爲大夫，六德而爲諸侯，亦足以榮親而爲孝矣。舜德極其盛，至於天與人歸，而其尊爲天子，則其親爲天子之親，尊親之至也，非大孝乎！

「富有四海之内」

凡人之養親，或菽水可以盡懽，或每食必有酒肉，亦足爲孝矣。又或儋爵而有百乘之人，或受封而享百里之國，則其爲養已崇，而其爲孝也亦已鮮矣。舜則其富至於奄有四海之内，任土作貢，皆可爲

養，以天下養，養之至也，非大孝乎！

「宗廟享之」

凡能不墜先世之緒，克紹前人之休者，亦可謂之孝矣。今舜爲天子，則當有數世之廟，以祀其先祖，與夫父爲士，子爲大夫，而祭以大夫之數者有間矣，此亦大孝也。〇宗廟享之，謂宗廟享舜之祭。鄭氏謂「舜享子孫之祭」，未然也。

「子孫保之」

凡能燕翼其子若孫，或得以賞延于世者，亦可謂之孝矣。而舜則紹堯有天下，於是本支百世封有爵邑，以嗣以續，勿替引之，其子孫所保之業，又非其他之比也，亦大孝也。〇舜之子孫，《章句》不舉商均，而乃及虞思、陳胡公之屬者，指其雲仍之遠者，言以見其遺澤之無窮，所以爲孝之大也。

「子孫，謂虞思、陳胡公之屬」。〇虞思者，蓋虞君名思也，有夏所封，以其女妻少康於難中，與之田一成，衆一旅，因以匡復者也。陳胡公，周武王所封，其父在周爲陶正，武王以元女妻胡公，改封於陳，故曰陳胡公。胡公，謚也，依趙注如此說。今謚法有「彌年壽考曰胡，保民耆艾曰胡」。

「故大德必得其位」一條

若以大德當大孝，則禄位與名壽都是大孝之實。今却説大孝了方得那禄位名壽，豈不與上文意背邪？曰：只看上文以德爲聖人，序於尊富享保之上，便是有意在愚。故曰章首「大孝」二字將禄位名壽都該了，下節只把德爲聖人做本領，而以其他皆是聖德之致，要之并歸於大孝也。

「故大德必得其位」

此亦是即舜之事而論其理如此，與下文「栽者培之」同意，非專就舜一人言也。其曰「舜年百有十歲」者，《章句》以證其實也，亦見此節是因舜言也。○言大德必得其位則可，言必得天子之位則不可，以舜事安在本文外爲當。○一説凡有德者皆必得其位，有大德者必得天子之位，下文不曰「故大德者必受命」乎？ 此章之微旨也。 此説亦有理。

「必得其壽」

上言尊富享保，不及壽，此乃言壽，可見上文意重在大孝上，全未有獲福意。 此方以德爲主，而言其理當得是福也。

「故天之生物」

物字兼動植，小注謂：「其本固者，雨露必滋培之；其本傾者，風雨必顛覆之。」以「其本固」釋「栽者」字，極正當。 但雨露風雨，字面却未是，此只説得植物耳。《章句》曰「氣至而滋息爲培，氣反而游散則覆」，氣字豈指雨露風雨之屬耶？ 蓋其氣即在那物身上，是物自帶得箇培覆之理來也。

「必因其材而篤」

言因其材而有所加也。 篤字非全好字，「栽者培之」固篤也，「傾者覆之」亦篤也，皆因其本質之異，而異其所加也。 篤，厚也。 厚，加也。 人多不悟厚之爲加。○故「天之生物」以下，舊説「天」字重，今看來「因材」意思重。

天道福善禍淫，此理究竟如何？ 蓋天地之氣，有一陰一陽，一善一惡；人之所爲，亦有一陰一陽，一善一惡。 方以類聚也，天之生物，因材而篤。 人之所爲好，

則天地好氣自與他相湊聚；若不好，則那不好底氣亦自與他相湊聚。故曰吉人行與吉會，又曰吉人自天相也。須知是實有此理。○使天地若果無靈，則人心之靈從何而出？

「無憂者其惟文王乎」

文王無憂，與大舜之無爲正相類。文王之無憂者，以其父作於前，而子述於後也。舜之無爲者，以堯當其勞於前，而又得人以任衆職於下也。

「以王季爲父，以武王爲子」

如舜、禹以瞽、鯀爲父，則作之者無其人矣。如堯、舜以朱、均爲子，則述之者非其人矣。能無憂乎？又如湯崩，太丁未立，而太甲之初立，尤未免於顛覆典刑，則在湯亦有遺憂矣。武王雖有聖父，然末受命，而成王幼冲，未克負荷，向非有周公爲之攝政，則周之王業亦未可知，然則武王亦不能無憂者矣。○子述之，文王蓋亦樂其業之有所托耳，非必冀其代商而有天下也。下文言武王、周公之事，則聖人之所以順乎天而應乎人者，豈文王貽謀之本心哉！所謂此事間不容髮，一日之間，天命未絶，猶爲君臣，夫子所以謂周之德可謂至德也。○文王之無憂，如何説是道之所在？蓋無憂非道，而其所以無憂者則道也。父作之者，積功累仁之事也。子述之者，繼志述事之孝也。非道之所在而何！

「武王纘大王、王季、文王之緒」

纘，繼也。緒，業也。此正謂繼世耳。「一戎衣而有天下」，却是後日事也。○《詩》云「大王實始翦商」，此蓋周人推本周家克商之業所自始，以迹言者也，非

以其心也。後人因謂太王實有剪商之心,朱子之釋《詩》及《論語》,亦因之而未及有所改評。雙湖胡氏嘗有論矣。蓋據理言之,當太王時商未有大失德也,而太王又賢諸侯也,君臣大義與天地並,大節所在,太王何至便敢忘之乎? 又以其勢言之,太王始爲狄人所侵,百方事之而不得免,危不自保,乃率其民而遷之岐山之下,當時實披草萊以與百姓共栖息,田野山澤之利多有未發者,民生日用之具多有未備者,雖曰德盛而民歸,然計其所得亦甫足償其所失而已,亦何暇遽有異圖耶? 且以文王之德,三分天下有其二,尤不敢啓伐商之心。此何時也,乃敢輒萌非望之志乎? 大抵太王只爲見季歷生一子,大異常人,意後日可以昌大其宗,故有意於以位屬季歷,此亦人之通情也。太伯知之,遂托故避之,以成父志,其後文王遂大其國,武王遂有天下,後人因原其所自,曰太王實始剪商,而夫子又推本文、武之得天下,由於太伯之讓季歷而得也。故曰:「太伯其可謂至德也已矣! 三以天下讓,民無得而稱焉。」未必太王實有翦商之圖,而太伯實以商天下爲己物,而委之於季歷也。且《書》云「王季其勤王家」,當王季時,亦何王家之有? 蓋亦後人追而稱之云耳。

「武王末受命」

味「末」之一字,可見武王初未有利商之心,而急於太統之集也。❶《易》曰「湯武革天命,順乎天而應乎人」,况太伯之日乎!

○但曰「周公成文武之德」,便見周公不是

❶「太」,嘉靖本作「大」。

專擅也，況在攝政之時乎！〇成文武之德，曰德者，尊親之孝，固人子之德也。「追王太王、王季」，不言文王者，蓋武王在時文王已追王矣，但以未受命，未暇推及太王、王季耳。〇太王本號古公，今不曰古王而曰太王，恐如後世太祖、太宗之義。蓋周公以其爲王迹之所起，故如此追稱也。又按《史記》載文王爲呂望曰：「吾先君太公望子久矣。」此太公即太王也。昔只謂之太公，而今追王則謂之太王，情理宜然也。以世次言之，文王於太王已稱爲祖，武王、周公時則宜稱爲太祖，故曰太王歟。曰王季者，以不容單稱王，故以季字配之。古人重字，如子思之於孔子，亦稱仲尼云。〇太王、王季既追王，則祀以天子之禮，不待言矣。先公只祀以天子之禮，則追王之禮固不與也。〇愚謂聖人制禮，毫髮不苟。先公只祀以天子之禮，而不追王，太王、王季只追王而不加謚，非獨以親踈之辨，亦以其功業之不同也。故武王初得天下，便追王文王。至於太王、王季，姑俟熟議，至周公乃成之。信乎武王、周公之孝，皆中庸之道也。

「斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人」

使皆得以生者之禄，追享其親也。〇葬用死者之爵，使死者得以安其分；祭用生者之禄，使生者得以伸其情。〇「斯禮」即是上祀先公之禮。太王、王季既追王，則其祀以天子之禮，不暇言矣。「達乎諸侯大夫，及士庶人」，只管到「祭以大夫」處，不可謂管到「無貴賤一也」。蓋「達乎諸侯大夫，及士庶人」者，自上而達於下也。「期之喪達乎大夫，三年之喪達

乎天子」者，自下而達之於上者也。此言喪禮，只是因言祭禮而及之耳，於葬禮意尤輕。○既曰「達乎諸侯大夫，及士庶人」，而下文只言大夫、士，所以爲例也。若父爲庶人，子爲士，則葬以庶人，祭以士。父爲士，子爲庶人，則葬以士，祭以庶人。父爲大夫，子爲諸侯，則葬以大夫，祭以諸侯。父爲諸侯，子爲大夫，則支子不祭，而自爲大宗矣。蓋葬主死者，祭主生者。祭出於禄，以禄享親也。斯禮也，達乎諸侯、大夫、士、庶人，主祭禮言。下文「父爲士」數句，亦重在祭上言，皆得用生者之禄也。葬禮只與祭禮相形言之，蓋葬用死者之爵，自周公未制禮之前已是如此。故「父爲大夫」以下，不可以葬禮並言。《儀禮·祭義》篇曰：「自天子達於庶人，喪從死者，祭從生者，支子不祭，諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯。」又曰：「父爲士，子爲天子諸侯，則祭以天子諸侯，其尸服以士服。」注云：「不敢以己爵加之也。」又曰：「父爲天子諸侯，子爲士，祭以士，其尸亦服以士服。」注云：「謂父以罪失位，不成其爲君也。」○「喪服自期以下，諸侯絶」，則天子可知。「大夫降」者，期降爲大功，大功降爲小功，小功降爲緦麻，緦麻下則無服矣。○葬祭只言大夫、士者，自諸侯至庶人而中舉之，以見上之諸侯，下之庶人，可以類推也。○達乎大夫，達乎天子，皆自庶人達之也。此「達」字與達孝之「達」字意殊不同，雲峯胡氏之説非也。

○既曰「三年之喪」，又曰「父母之喪」，何也？「父母」二字最重。若曰惟「三年之喪」，則自庶人上達於天子者，何也？蓋

三年之喪，父母之喪，彼諸父、昆弟猶可伸其貴貴之義。子生三年，然後免於父母之懷者，則初無貴賤之别也，於此不用其情，烏乎用其情！故凡爲父母喪者，無貴賤一也，語意是如此。〇新安陳氏曰：「父母之喪，即三年之喪。朱子謂中庸之意，只是主父母而言，未必及其他者也。」所謂「未必及其他者」，《或問》小注吕氏曰：「三年之喪，父母之外嫡孫爲祖，父爲長子，夫爲妻而已。父在爲母及妻雖服期，然本爲三年之喪，但爲父爲夫屈者。此爲父指子言，此爲夫指母言，生者爲父屈，死者爲夫屈。」〇期之喪，所以達乎大夫者，蓋親親、賢賢、貴貴三者，天下之通誼也。三者相值，則又隨所在而各伸其重。夫天子者，天下之主也。諸侯者，一國之主也。則於期年以下之親，皆其臣屬。惟始封之君，不臣諸父、昆弟；再世之君，不臣諸父而已。又安能一一爲之服乎？蓋其親不敵貴也。若夫父母之服，雖天子諸侯之貴，不可殺者，蓋貴不敵親也。若夫大有爲之君，必有所不召之臣，則賢賢之義亦在所伸矣。〇末節要看《章句》數箇「推」字與「及」字，一則推文武之意，以及夫王迹之所起。二則又推太王、王季之意，以及於無窮。三則又推己以及人也。「推己以及人」，此句指「斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人」，至於「父母之喪無貴賤一也」，即所謂制爲禮法，以及天下者也。上而追王太王、王季，上祀先公以天子之禮，此猶只是一家禮制耳。

# 重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之四

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

「武王、周公，其達孝矣乎」

繼志述事，志如太王因有翦商之志，事如所謂積功累仁之事。故曰：志者，祖父所欲爲而未就；事者，祖父所已爲而可法。

真西山曰：「當持守而持守，固繼述也；當變通而變通，亦繼述也。」此章言武王、周公之繼述，大抵皆就變通者言。

此本周公事，而兼武王言者，猶上章追太王、王季，而曰推文、武之意，以及乎王迹之所起。而本文亦曰周公成文、武之德也。知彼之兼文、武，則知此之兼武王、周公矣。

「春秋脩其祖廟」

祖廟，天子七，諸侯五，大夫三，適士二，官師一。按官師無祖廟，只是考廟，而就考廟祭其祖耳。此亦概言，然不可不知。

適士二，官師一，出《祭法》，其注曰：「適士，上士也。天子上中下之士，及諸侯之上士，皆得立二廟。」○官師，官，有司也；師，長也。其注曰：「諸侯之中士、下士，爲一官之長者，得立一廟。」○《祭法》又曰：庶士、庶人無廟。其注曰：「庶士，府史之屬。」其曰官師者，以别於庶士也。既曰庶士無廟，則中士、下士有廟可見。

天子七。○古人廟制雖皆南向，然主則

居西而東向。何也？蓋主在室中，古人室之户從東入，而以西爲上，祭者以東爲下，向上而祭。若曰神位南向，惟主東向，則太廟中祫祭時，昭居北牖下而南向，穆居南牖下而北向，主人却從穆主之背後行祭矣。宗廟惟重主神，惟依一主。若從其背後行祭，何理也！

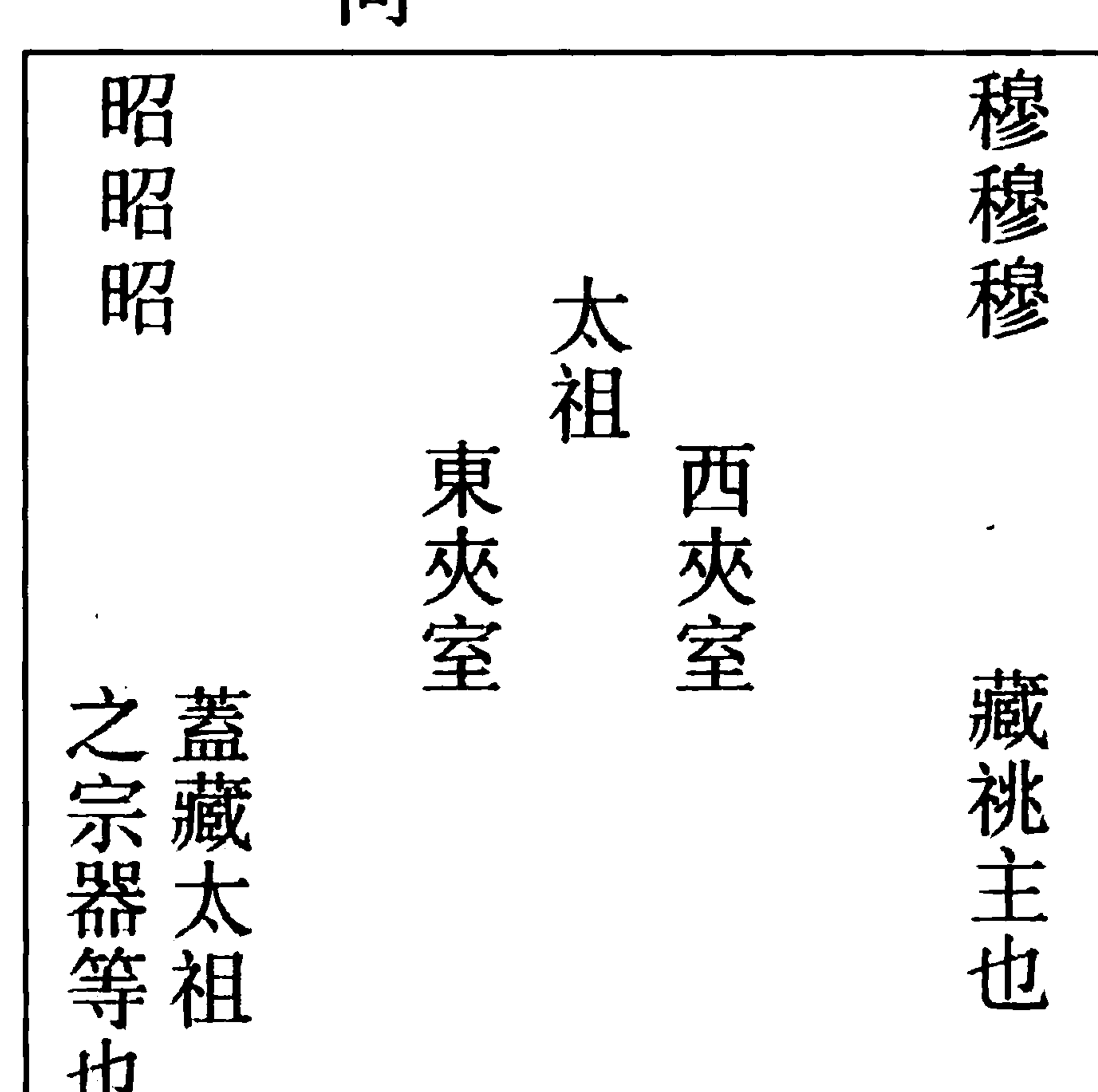
《禮記·月令》「孟春祀户」，小注方氏曰：「户奇而在内，陽自内出之象也，故孟春祀之。門耦而在外，陰自外入之象也，故秋祀之。」

古人廟室之户從東南入，故室之西北隅爲屋漏，西南隅爲奧也。

《論語》「席不正不坐」，小注曰：「南向、北向，西方爲上。」

天子七廟之圖

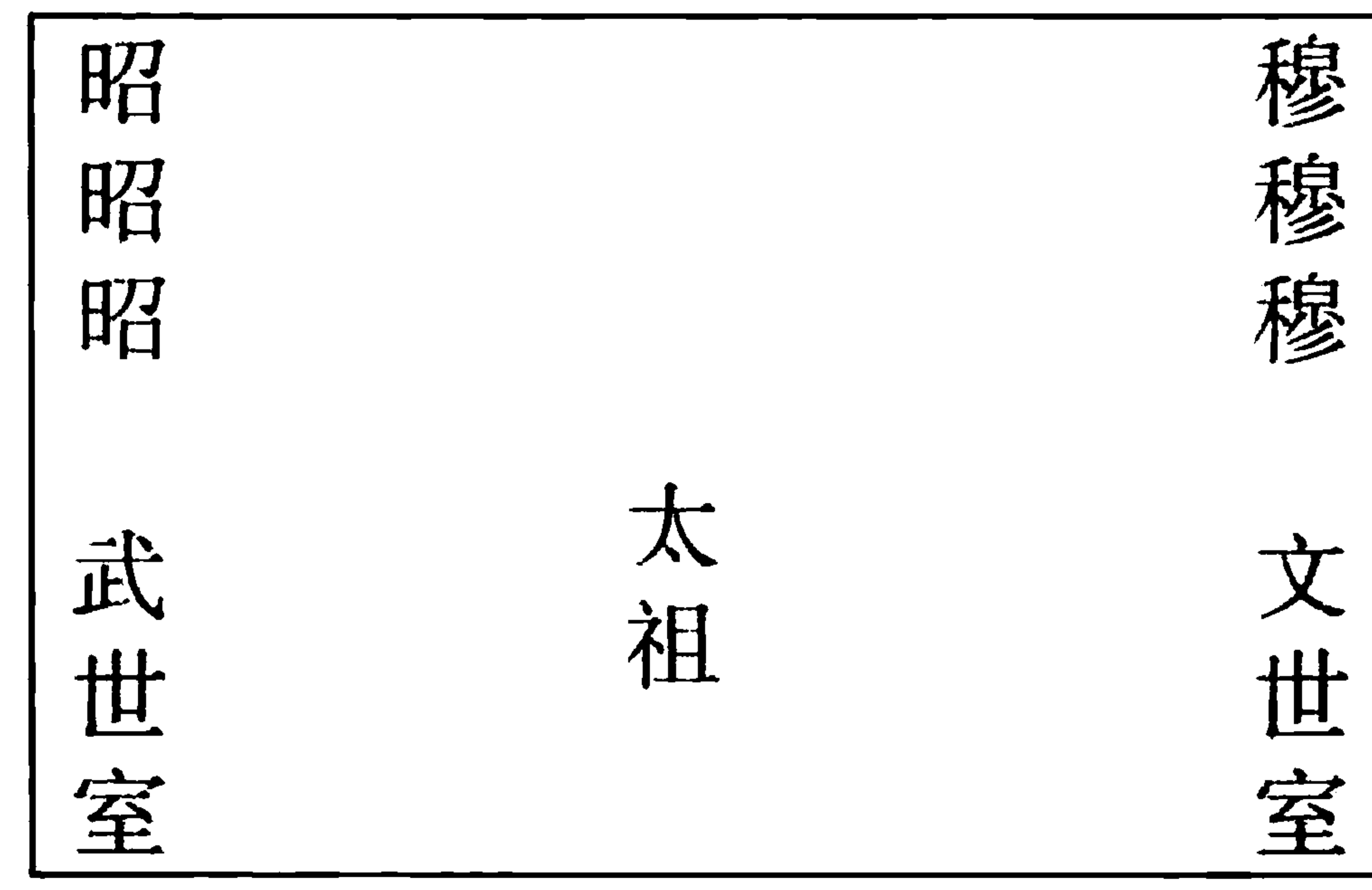
皆南向




祧者，親盡則遷其主，而藏之於此室也。

諸儒之說，謂武王既有天下後，亦只是五廟，但加文、武二世室爲七廟耳。劉歆之說，則謂武王有天下，便增立二廟爲七，文、武世室在外。朱子以爲理長。愚謂七世之廟在商時已然，歆之說誠爲長也。

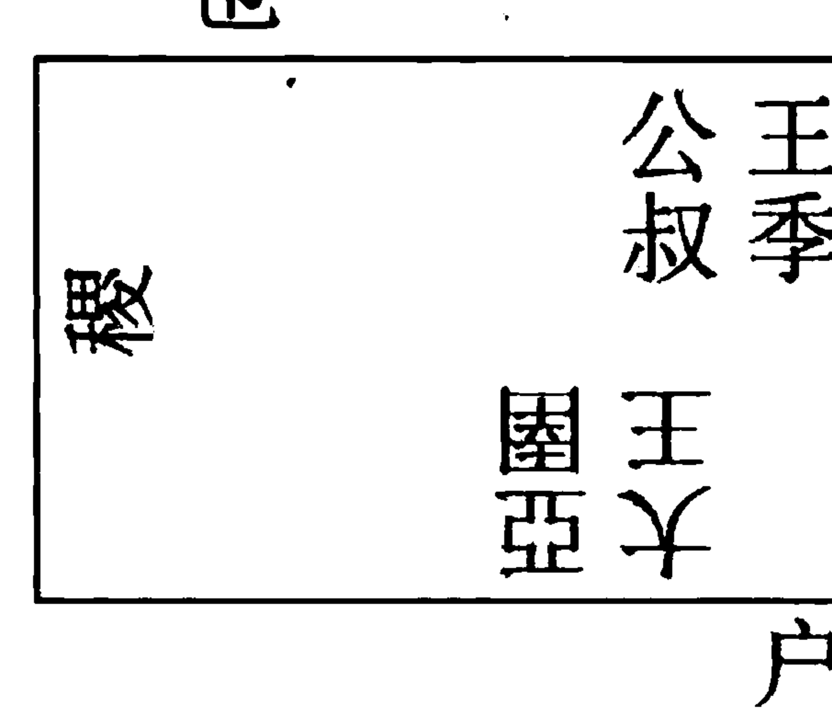
周九廟圖




此周九廟，以文、武親盡當祧，而有功德當宗，不可祧。故別立世室，而皆百世不遷，與太祖同。世室者，不毀之名也。自是之後，穆祧者藏文世室，昭祧者藏武世室。

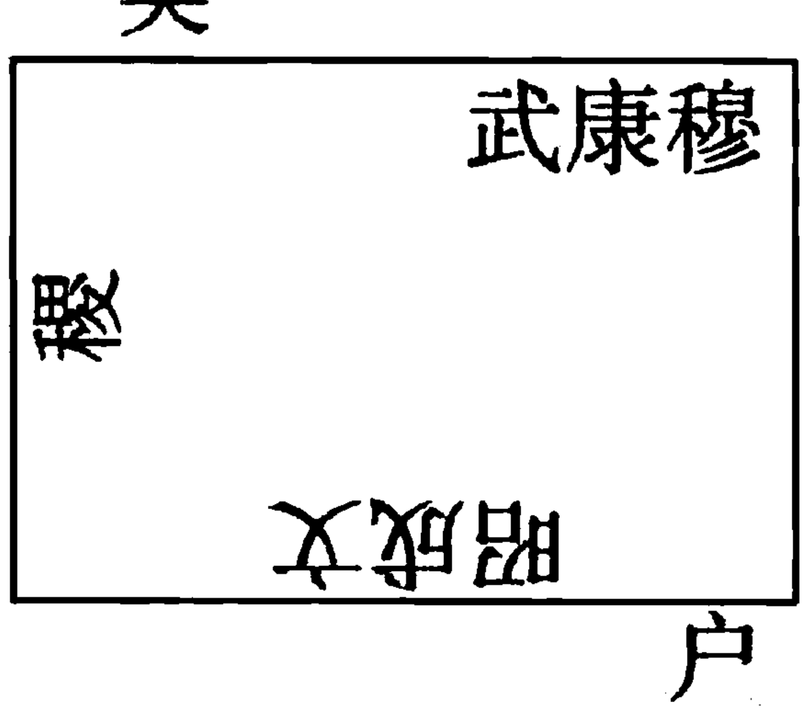
凡廟主在本廟之堂中，皆東向。及其祫于太廟之堂中，則惟太祖東向自如，而爲最尊之位。群昭之入于此者，皆列于北牖下而南向；群穆之入于此者，皆列于南牖下而北向云云，蓋群廟之列，則左爲昭而右爲穆。祫祭之位，則北向南。爲昭，而南爲向北。穆也。

文王時祫之圖
諸侯王廟也



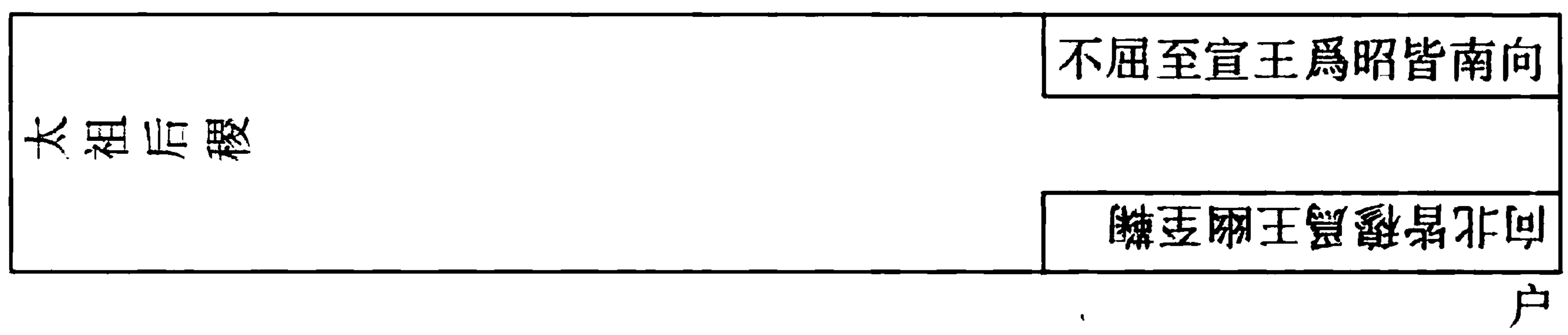

諸侯有時祫，無大祫。時祫者，四時各一祫也。大祫三年一行。大禘五年一行。祫以時，禘不以時，所以爲王者大祭。

共王時祫之圖
則天子七矣



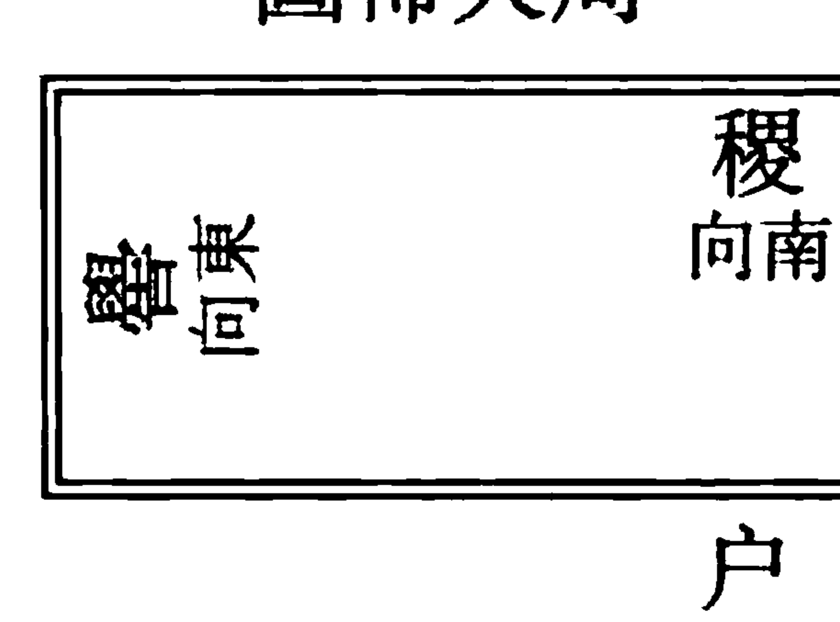

此乃祫祭於太廟之室中圖，故南北相向。若七廟則各專其尊，而皆東向矣。

周大祫圖




時祫，天子七，諸侯五而已。大祫則自始封之君，歷至祖考之主，皆在也。故《朱子大全》有曰：四時之祫，不兼毀廟之主。又曰：以上世之次推之，一昭一穆，固有定次，而其自相爲偶，亦不可易。但其散居本廟，各自爲主而不相壓，則武王進居王季之位，而不嫌尊於文王。及其合食于祖，則王季雖遷，而武王自當與成王爲偶，未可以遽進而居王季之處也。文王之爲穆，亦虛其所向之位而已，則雖北向，而何害其爲尊哉？故作此圖以見之。

周大禘圖




古人户從東南入，故室西北隅爲屋漏，西南隅爲奥。神主東向，户又南向，不同位。

周洪謨先生著《朱子家禮祠堂圖説》曰：「古者廟皆南向，而各有室。神主在室則皆東向。先王之祭宗廟，有堂事焉，有室事焉。設始祖南向之位於堂上，昭東穆西，左右相向，以次而南，此堂事也。設始祖東向之位於室中，昭北穆南，左右相向，以次而東，此室事也。堂事、室事，皆父昭在左，子穆在右，則古之神道尚左，

章章然矣。自漢明帝乃有尚右之説，唐宋以來皆爲同堂異室，以西爲上之制。然古者室事，始祖東向，則左昭右穆，以次而東者，不得不以西爲上。後世南向之位，既非東向之制，而其位次尚循乎以西爲上之轍，則廢昭穆之禮矣。」〇謂之「若周」者，蓋春秋脩祖廟，陳宗器，是通上下言，此特舉周王家以見例耳。若下節所謂「有事於太廟」，獨言太廟而不及諸廟。又「序爵」云「爵，公、侯、卿、大夫也」，亦就天子之祭言。蓋皆舉其大者，不特《章句》如踐其位，行其禮，其指先王也。本文要亦就其大者言之耳。

「宗廟之禮」

此一條備言宗廟祭祀之禮，自始至終而無遺也。

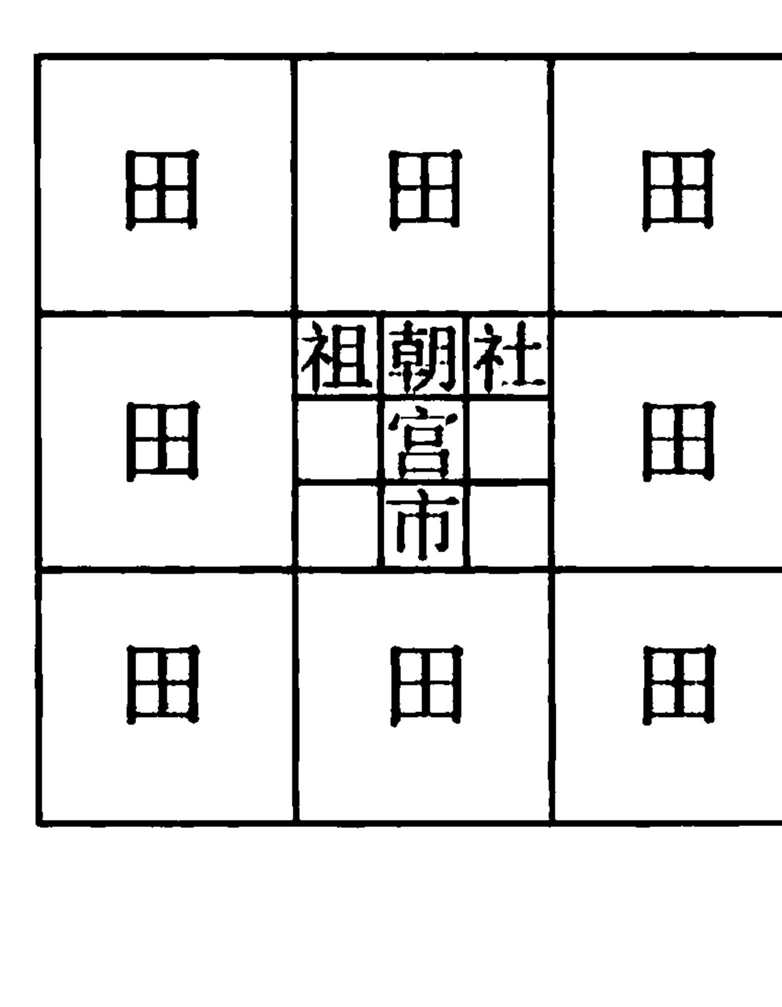
「宗廟之禮，所以序昭穆也」

宗廟之次，左爲昭，右爲穆。此以左右分昭穆，蓋左陽明之方，右幽陰之方。以左對右，自有幽明之義，此據廟制而云也。若祫祭之時，群主皆入于太廟。則群昭之列於北牖下者，皆南向，爲向明，故爲昭。群穆之列於南牖下者，皆北向，北則爲幽陰矣，故爲穆。而昭亦居左，穆亦居右也。但以左右爲昭穆，而不以昭穆爲尊卑。〇父爲昭，則子爲穆。父爲穆，則子爲昭。如文王爲穆，則武王爲昭。而凡周公、管、蔡一行兄弟，皆昭也。武王爲昭，則成王爲穆，而凡唐叔一行兄弟，皆穆也。故《或問》引《春秋傳》，以管、蔡、郕、霍爲文之昭，邢、晉、應、韓爲武之穆。此所謂子孫亦以爲序者也。

宗廟之禮，禮屬生者，所以序昭穆，全主生者。《章句》云：「宗廟之次，左爲昭，

右爲穆。」此原生者所以序昭穆之由也。若死者之昭穆，則自其立廟時已定，不待祭時序之也。〇按《或問》注，朱子曰：「昭穆本以廟之居東居西，主之向南向北而得名，初不爲父子之號也。」是昭穆本以宗廟之次言。下言「序昭穆」者，子孫因以爲序也。〇「子孫亦以爲序」，此非指當祭之時言，子孫亦以名其行派也。下文「有事於太廟」云云，方是祭時序昭穆。〇「有事於太廟，則子姓兄弟」云云者，先言子姓者，對祖而言也；後言兄弟者，子姓之兄弟也；皆生者也。「咸在不失其倫」者，序也，所謂昭與昭齒，穆與穆齒也。

群昭、群穆，不是昭一行之群，穆一行之群而已。如周公一行，文之昭也。成王諸子，成之昭也。武王諸子，又爲武之穆也。康王諸子，又爲康之穆也。〇序昭穆，舉同姓者皆在，皆太祖子孫也。




古人立國，大勢爲九區之形。中區則前朝後市，其中爲宮，祖廟當在宮之東南，社在西南。其餘八區概爲田，而四民居之。君臣之禄，胥此焉出，所謂采地也，皆取之以什一者也。

「序爵，所以辨貴賤也」

序爵，異姓也，同姓者不與。若説兼同姓，則盡已在昭穆列，不得復分身在爵列矣。昭穆明序親親。

但同姓序昭穆時，恐於中亦序爵，爵同則

論齒。此雖無據，要亦自然之理，天秩所在也。〇序昭穆無間親踈，同是太祖之子孫，則皆在所序，故云「群昭群穆」。序爵專異姓者，蓋序昭穆者序親也，正與序爵對。序昭穆，内不容有異姓。序爵，内疑亦無同姓。〇公、侯，自侯國言，該伯、子、男也。卿、大夫，自内朝言，該上士、中士矣。此以天子之祭言，❶承太廟字説來。〇此卿、大夫，指王朝者言，外服公侯既來助祭，❷則其卿大夫宜不預也。

「序事，所以辨賢也」

序事，或同姓異姓，各選其賢能者，以充執事。

「宗」是掌宗廟之人，如宗伯、宗人是也。「祝」是掌告神之詞者，如《周禮》云大祝、小祝，猶今之讀祝者是也。「有司」是宗廟中有所司者，如今之司帛、司樽之類是也。曰宗、祝，是專舉二者以見其餘也。曰有司，以見不可枚舉，但概言以總之。不可謂有司之職事即宗、祝也。

序昭穆與序爵、序事，各不相混，不相涉。看來群昭群穆做一處序，公、侯、卿、大夫陪祭者又做一處序，執事者則各布列於其所司之位。〇一説昭一行，而昭之中有公侯焉，有卿大夫焉，則貴者居其行之中，而賤者以次列其旁，至燕毛則畧貴賤，而以其昭穆之齒序。如此則昭穆之序不混於貴賤，貴賤之序不妨夫昭穆，而燕毛之序亦不至没夫昭穆，禮義周至，而恩意隆洽，人心安而天秩正，皆無可議者也。

❶「言」，嘉靖本無。
❷「既來」，嘉靖本無。

「旅酬下爲上，所以逮賤也」

此段據《章句》自明白，若牽於《大全》小注，則覺冗雜而難一。○《章句》云：「旅，衆也。」愚意「衆」正指賓弟子、兄弟之子，與其長也。○「酬，導飲也」。導飲者，自飲以導賓飲也。賓既飲，仍以酢主人，又飲也。❶ 朱子所謂「主人飲二杯，賓只飲一杯」，疑後世所謂主人倍食於賓者，此也。○導飲者，下也，故曰「下爲上」。○其曰「賓子弟、兄弟之子」，正所謂賤者，以其卑幼也。○「賓弟子」，即衆賓也。○據「旅酬下爲上」之文，則正賓、正主，斷斷不在旅字之外。其云衆賓、衆兄弟者，對正賓主而云耳。○使亦得以伸其敬者，下爲上，則敬意獲伸矣。只是賓弟子、兄弟之子，無所事於執事者耳。然曰賓，曰兄弟，曰賓弟子，曰兄弟之子，則凡與宗廟之祭者，皆一舉無遺矣。《語録》所謂「以次沃盥」者，亦在其中。而鄭説乃有庖人及役使之賤者，此不知何據。若沃盥者，却是有司職事之一，理宜得預。彼庖人及役使之賤者，豈容到廟廷相勸耶？恐誤説也。且以沃盥及庖人役使者爲賤，則非指賓弟之子與兄弟之子矣。如此説，却與下文「使亦得以伸其敬」者全相戾。蓋沃盥、庖役，正是有事了，又如何謂是以其無事，故而以此逮之耶？○《祭統》曰：「凡賜爵，昭爲一，穆爲一，昭與昭齒，穆與穆齒。凡群有司皆以齒，此之謂長幼有序。」疏曰：「此旅酬時，賜助祭者酒，衆兄弟子孫在昭列者則爲一色，在穆列者自爲一色，各自相施，

❶「又飲」上，嘉靖本有「主人」二字。

長者在前，幼者在後，是昭與昭齒，穆與穆齒也。」○「賓弟子、兄弟之子各舉觶於其長」，舉觶非就是各勸其長飲也。舉觶只是執事者洗盞更酌，而歸於其長，其長則將此觶往勸他人飲耳。賓則勸兄弟，兄弟則勸賓，考《儀禮》如此。「賓弟子、兄弟之子各舉觶於其長」，「各」字、「其」字，可見賓弟子舉觶於賓之長者，兄弟之子舉觶於兄弟之長者。故東陽許氏曰：兄弟之少者舉觶於兄弟最長者於阼階，亦先導飲，而長兄弟亦奠而未飲。以此見得賓弟子於賓之長者亦然。然後賓取所奠觶於阼階，酬長兄弟，長兄弟西階前酬賓，於是衆賓及衆兄弟交錯以偏，以及執事者無不飲。○觶即觴也，實曰觴，虛曰觶，此言觶則以實者言。○《詩經·楚茨》篇第三章，《傳》曰：「主人酌賓曰獻，賓飲主人曰酢，主人又自飲而復飲賓曰酧。此見主二杯，賓一杯。賓受之奠於席前而不舉，至旅而後，少長相勸，而交錯以偏也。」○許氏之説與《楚茨》詩《傳》合，但《楚茨》是以公卿之祭言，不知天子之祭，天子爲主，更誰與爲賓而與之交酬乎？曰：「自有兄弟之長在也，蓋獻神以天子爲主，酬賓以長兄弟爲主。凡天子之祭與賓相周旅者，皆長兄弟也。《楚茨》之詩所謂『主人』者，疑亦是國君之兄弟。若異姓諸侯，必不爲鄰國諸侯助祭也。」○旅酬不曰賓主，而曰賓與兄弟者，天子之祭，主便是天子，天子安得與賓交酬，只用兄弟之長者云云，天子是本支正嫡，若傍支自有年長之兄或弟，亦可爲主。○其衆賓及衆兄弟交錯以偏者，各自爲主賓也。當如《語類》所謂「主人飲二杯，

客只飲一杯」者，方是導飲。○《章句》所謂「各舉觶於其長」者，蓋一時並舉。何者？長非一二人，賓弟子、兄弟之子亦非止一二人。若必依次傳致，則祭事尚未畢，必俟一番旅酬既畢，好生遲久，其如終禮何？必一時依次而舉，以周飲福之惠，則始終齊整矣。○旅酬，大抵是周飲福之惠，但必少者奉觶於長者，長者亦不容自享，而因以頒少者耳。其禮意自可以意會，若要盡歡以相飲，則有祭畢之燕在。○鄭云：按旅酬又燕毛，旅酬猶今飲福酒之時，意古皆飲，今獨主祭者飲，不然何以二次飲酒。○祭將畢而旅酬，只在西階阼階之下。蓋主人飲福酒之時，欲其惠之周于下也。祭既畢，而燕則在寢矣。廟廷非燕所也，況祭已畢而送神，不當褻其廟也。○若非飲福酒，亦不當在廟廷。○《叢説》云：「旅酬之禮，有事之賢者，無事有爵及賤而役於廟中，同姓異姓，皆得預焉。至燕毛之時，尸既出，異姓之臣皆退，獨燕同姓，是親親之禮也。」○兩「賤」字不同，上「賤」字指公、侯、卿、大夫中之位在下者言，下「賤」字指賓之弟子、主人兄弟之子也。

「燕毛，所以序齒也」

燕毛，祭畢而尸出，異姓之臣皆退，獨燕同姓，親親之禮也。○序昭穆時，自有序爵、序齒者在。何也？親同則論爵，爵同則論齒，此亦理之必然也。至燕毛，則雖公侯之少者，亦當序於卿大夫長者之下，又純以昭穆而論齒也。

宗廟、朝廷，皆禮法之所在。故序昭穆內，亦該論爵，爵同則自論齒矣。惟燕毛時，乃私宴也。宴於寢，家人之禮也。故

純論齒不論爵。〇燕毛序齒者，昭與昭序齒，穆與穆序齒，非混而爲序也。混爲序，則昭穆無別矣。此所以補序爵、序事不及也。若序昭穆時，爵同則論齒。至於燕毛序齒，則不復論爵矣。〇燕毛獨以毛髮之色别長幼爲坐次者，恐宗人衆甚，若待一一問其年月，則廢時而叢脞矣。如商之孫子，其麗不億，周家螽斯羽之澤，滿天之下，其可一時悉覈以爲序哉？以毛髮之色别長幼，蓋取易見也。〇一説此非只辨毛色，而全不問年齒。蓋年齒之早暮，毛髮之色與俱。其曰燕毛者，蓋有是年齒，則有是毛色，舉其易見耳，非不問年齒也。〇《詩傳》曰：「凡廟之制，前廟以奉神，後寢以藏衣冠，祭於廟而燕於寢。故於此將燕，而祭時之樂，皆入奏於寢也。」〇同姓者序昭穆，必自爲班位。異姓者序爵，亦必自爲班位。有説在後。

序昭穆内，昭與同昭者序其爵，穆與同穆者序其爵，若與此就序齒，❶則其齒已定，後來燕於寢時，亦不用以毛髮之色别長幼爲坐次矣。故知序昭穆中有序爵，無序齒。若謂異姓與同姓者錯列，則昭穆混矣，决無此理。只有旅酬節次未明。同姓昭穆，即所謂兄弟及兄弟之子也異姓者，即所謂賓及衆賓也。〇欲知序昭穆與異姓者班位不同，當依許東陽之説，曰：「凡祭必立尸，必擇賓。賓一人，衆賓無算，其位在堂下西階之西。祭則子姓兄弟皆會。兄弟者，主人之黨，其位在堂下阼階之東。有司執事皆北面而立。」

❶「與」，嘉靖本作「於」。

序昭穆，親親也。序爵，貴貴也。序事，賢賢也。逮賤則不偏於貴貴矣，序齒則不偏於賢賢矣，亦不偏於親親矣。禮意周密如此。○序昭穆，同姓者也。序爵，異姓者也。序事、旅酬，兼同姓異姓也。燕毛時異姓者已出，獨同姓者燕於寢而序齒也。

「踐其位」一條

位者，先王之位，所以對越祖宗者也。禮者，先王之禮，所以奉祀祖宗者也。樂者，先王之樂，所以和樂祖宗者也。若夫先王之所尊者，祖考也。先王之所親者，子孫、臣庶也。已上皆孝子孝孫之所以不忍死其親之心者也。故謂之「如事生」、「如事存」云云。

禮樂是武王、周公所制者，如何說是先王之禮樂？此當以上文「斯禮也，達乎諸侯大夫」例論。上祀先公以天子之禮，天子之禮如何可達得諸侯大夫、士庶人？蓋斯禮之達乎諸侯大夫、士庶人者，只謂均得以生者之禄祭其先也，非謂皆得以天子之禮祭其先也。行其禮，奏其樂者，以先王亦嘗以禮樂祀其先也，非謂武王、周公當日所用之禮樂，即先王之禮樂也。○所尊，先王之祖考；所親，先王之子孫、臣庶也。子孫、臣庶如何分？曰：「臣庶即指其子孫言也。至今太子、諸王對其君父，皆稱臣，不可謂臣庶又在子孫之外。蓋子孫皆吾臣庶也。」○一說先王建萬國，親諸侯，則異姓諸侯亦在所親也。又凡有事於太廟者，皆臣庶也。此較長。

孝之至也，與達孝一也。自其盡於己而言，曰至孝；自其稱於天下而言，曰

達孝。

「郊社之禮、禘嘗之義」

上言宗廟之禮，對郊社而言，見得即上文所云者也。下言禘嘗之義，又見得宗廟之禮不出禘嘗而已。禘，大祭；嘗，小祭。嘗特秋祭，舉其一也。然郊禘者，天子之所獨。社嘗者，天子以下之所同。武王、周公所制祭祀之禮，不出郊社禘嘗而已。此一條悉舉其禮制而言，而深贊其意義之深遠，見得非武王、周公不能制此禮也。○郊社之禮，郊者天子所獨，社者天子以下所同。禘嘗之義，禘者天子所獨，嘗者天子以下所同。○此外尚有大祫、時祫。大祫附於禘，何也？惟天子得以行之。時祫附於嘗，天子以下皆得行之也。祭天何以謂之郊？外也。郊對廟言，廟是人鬼，人之生也，宮室而居，故其死也，以生之所養者奉之而爲廟。若天神地祇，非屋居者，故壇而不屋，今之山川社稷皆壇也。○天子之社便是地，豈社外又有地哉？故朱子取五峰胡氏之説，謂無北郊祭地之理，且引《周禮》及《郊特牲》爲證，似無疑矣。臨川吴氏乃反之，以爲天子祭地於北郊之方澤，此只據《禮記》之説，且曰胡氏以爲天子之尊，亦只祭社而已。蓋不知天子之社即地也。

「明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如視諸掌乎」，此與《論語》同，皆當兼理無不明，誠無不格言，有知行意。○游氏所謂惟聖人爲能享帝，惟孝子爲能享親。此二句只是誠無不格意，所以朱子取之，其實於義未備也，尚有理無不明一邊。○王應韶嘗問清曰：「祭祀之禮，亦有似無

謂者。今祭天地山川，悉以人間飲食之屬，其實天地山川之神，豈能飲食此耶？」清謂此箇道理終不可易。君但設以身爲繼天立極之聖人，欲制爲人道報本之禮，則自然是這箇規模子了。反覆以思，當自得之。

「哀公問政」

○孔子雖不得位，而其所答哀公問政之言，則皆論得位者之事。然則夫子之得邦家，其所設施可知矣。故孔子平日之言固無限，而子思於《中庸》所引以繼大舜、文、武、周公之緒者，則在此一章。蓋其體用全備，費隱大小兼該，一皆堯舜以來「惟精惟一，允執厥中」之正傳。雖爲哀公而發，其實萬世君師之要道也。

「文武之政」，要亦不外乎九經。如耕者九一，關市不征，重民五教，惟食喪祭之類，總是子庶民。仕者世禄，昭德之致于異姓之邦，無替厥服之類，便是體群臣。以此類推。

○自「文武之政」至「則知所以治天下國家」，言須正己以正人也。自「凡爲天下國家有九經」至「所以行之者一也」，備言正人之事，而實正己爲之本也。自「凡事豫則立」至「雖柔必强」，則又詳言正己之事也。蓋哀公問政，意止在正人；孔子之答，則重在所以能正人者。

「其人存則其政舉」

「其人」不必拘文武字，有是君，有是臣，總是有此等君臣也。且君是文武，臣亦是文武乎？如成康時，以成康爲君，文武之君也；以畢召爲臣，文武之臣也。宣王便是文武之君，仲山甫、張仲諸人便是文武之臣也。此意固淺近易見，爲初

學有疑而問之者故云。○其人存則其政舉，其人亡則其政息，以此見任法不如任人。

「人道敏政」一條

上言「人道敏政」，重在人字。下言「夫政也者，蒲蘆也」，重在政字，又是一意。故《章句》曰「又易生之物」，又曰「其成尤速也」。○「蒲蘆，沈括以爲蒲葦」，蒲葦只是一物，匏瓜亦是一物，如楊柳、杞柳皆一物，而名有二字者也。

「故爲政在人」一條

「故爲政在人」，人字指賢臣，即上文「其人存」之人字一邊也。而爲政者又必能取人以身，脩身以道，脩道以仁，然後爲有其君也。合之乃當得上文之「其人存」。○「人道敏政」之人，即「其人存」之人也。然此兩人字都兼君臣，獨「爲政在人」之人，則專指臣。其爲政者，君也。身亦指君，賢臣便亦是能仁其身者，所謂有是君有是臣也。

○「道者，天下之達道」，所謂父子之親，君臣之義，夫婦之別，兄弟之序，朋友之信是也。以是親、義、序、別、信之道，脩其身則身正矣。何也？道者，吾身之道，凡親、義、序、別、信之理，皆不離於吾之一身。有是身，則生吾身者父也，吾身所生者子也，主養吾身者君也，吾所養而主之者臣也，作配吾身者婦也，與吾身同胞同氣者兄弟也，吾身所交處者朋友也。或天合，或人合，要皆吾身所不能離者。是以人之脩理其身者，要當以此五者自律，務使各得其道，然後吾身始無玷缺汙壞處，是謂能脩理其身者也。

天下道理，五倫該盡了。如《堯典》自「欽

明文思」至「帝曰欽哉」，《舜典》自「重華協帝」至「分北三苗」，只是一箇君道。此類可見天下無道理不該括在五倫之内，故曰「天下之達道五」。

〇道即五達道，仁即達德，智以開其始，勇以要其終而已。仁字固該得智與勇也。〇「脩道以仁」，至於仁則盡道矣，仁不在道之外也。〇「脩身以道，脩道以仁」，初無先後，故《章句》只曰「能仁其身」云。〇但曰「能仁其身」，則道字在其中矣。〇「脩道以仁」，此仁字周流乎五達道之中，是指已發者，而未發者自隨之正，與下文「仁者人也」之仁字同，而與《孟子》之「仁也者人也」小不同。故《章句》云「人指人身而言，具此生理，自然便有惻怛慈愛之意」，分明以愛之理言也。新安倪氏以上文仁字兼心之德、愛之理言，下仁字獨指愛之理言，是無定見也。蓋上文雖引《易·文言》「元者善之長」爲證，其實《文言》「善之長」亦對亨、利、貞而言之。

「仁者人也」一條

「仁者人也」，與《孟子》「仁也者人也」不同。彼專以心之德言，故曰「人之所以爲人之理」，又曰「合而言之道也」。此特以愛之理言，故曰「具此生理，自然便有惻怛慈愛之意」，又曰「親親爲大」也。人字内有惻怛慈愛意，故起得親親。〇「仁者，天地生物之心，而人得以生者」，蓋若無那天地生物之心，便應無我這身子，纔有我這箇身子，便自具得那天地生物之心矣。非仁者天地生物之心而人得以生者乎！〇「人指人身而言，具此生理，自然便有惻怛慈愛之意」，此解最要看得精

切方好。〇上節既曰「仁者，天地生物之心，而人得以生者」，此即所謂具此生理也。下節乃曰「具此生理，自然便有惻怛慈愛之意」，何如？曰：「上節釋仁字，此釋人字，本文曰『仁者人也』，須要見得人字當得仁字處，故如此解。」而首之云「人指人身而言」云云。今可合而讀之曰：「仁者，天地生物之心，而人得以生者。故人具此生理，自然便有惻怛慈愛之意。深體味之可見。」如此則仁字之歸於偏言，亦可見矣。〇「仁者人也」，猶言是活物也，故曰「指人身而言」云云。

〇「仁者人也」，此一解最妙。蓋人，生之物也；仁，生之理也。以物解理，所謂「道亦器，器亦道」也。夫人身豈頑然不知痛癢者哉！

〇「親親爲大」，此親親所謂親睦九族者，及宜兄弟、和妻子皆是。故親親有殺，若專指事父母，則無殺可言矣。小注云：「待父兄如此，待宗族如彼，可見兼九族。」又曰：「親親則諸父昆弟不怨。」下文却解親親爲事親，蓋親親固仁之切者，而事親又親親之至切者，聖賢之文不拘泥如此。〇或曰下文欲盡親親之仁，必由尊賢之義，則上文不可以不事親，事親只是親親。曰：「不必如此拘，且上文脩身以道，脩道以仁，故思脩身不可以不事親，仁字承脩道而言，則五達道之中皆有仁在，豈亦專指親親一節邪？」

「義者宜也」，宜字主人言，蓋事理本有所宜，人則從而理會其所宜，故曰「分別事理，各有所宜也」。分別便屬人矣，如尊者宜尊，人從而尊之之類。〇「義者宜也」，此宜字就人之別其所宜而言，不然

便爲義外矣。
○「尊賢之等」，如大賢爲吾師，次賢爲吾友。師又有一長一得之師，又有傳道授業之師。一長一得之師，如孔子之於老聃，師長之類。傳道授業之師，如顔、曾之於孔子之類。友亦不同，如曾子之於顔子，曰以能問於不能，以多問於寡；有若無實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣，則其待之之意當何如。至於子游，則曰吾友張也，爲難能也，然而未仁，則其所以待之者視顔子有間矣，自然是有此等級。此皆天理使然，而有不容不然者。此所以要知天。何謂天？理出於天，凡是理之所在，皆天實爲之，不可易也。
自親親以至仁民、愛物，皆仁也，而親親爲大。自尊賢以至悌兄、敬長，及處事應物之各得其宜，皆義也，而尊賢爲大。尊賢之大者，以其最要而在所先也。若非以其最要，則君臣之義爲大矣。
「親親之殺，尊賢之等，禮所生也」
似不可以仁義禮爲性。親親尊賢，與親親之殺，尊賢之等，爲仁義禮之發，觀下文所謂親親之仁，尊賢之義，又曰禮則節文斯二者而已，朱子小注曰：「親之尊之，其中自有箇隆殺，這便是禮。」蓋此仁義禮，正與孟子「仁之實」、「義之實」、「禮之實」一般，是以其發用者言，非專以未發之性言也。不然何以曰「義者宜也」，又曰「分别事理，各有所宜也」，可見是就已發者言。
○「禮所生也」，《家語》作「禮所以生也」，亦可見禮不可專指性也。親親即仁，尊賢即義，其等殺處即禮，三達德即行於五

達道之中，故曰「脩道以仁」是主已發者矣。

○上言親親，仁也；尊賢，義也；親親之殺，尊賢之等，禮也。然仁義禮意却不重，重在智仁勇上。尊賢之義，是知人；親親之有殺，尊賢之有等，是知天。同是智也，曰義曰禮，却都歸在智上。惟親親依元是仁。○究其歸，則上條不是仁義禮，只是仁智也。而仁智之終其功者，即勇也。不可於仁義禮之外，别添箇智也。

○問親親是仁，親親之殺却屬智，何也？蓋此章主在親親之仁，尊賢只是以講明親親之道而已。因親親之殺，併及尊賢之等，而皆爲禮之所生，皆不可以不知，知之則智也。其實親親之殺，言外就含君臣、夫婦、長幼、朋友之屬。故下文《或問》曰：「子庶民，來百工，柔遠人，懷諸侯，因親親之殺而推之也。」若以推爲在外，則謂自尊賢之等而推之亦可。

「故君子不可以不脩身」一條

「思脩身，不可以不事親」。○事親，是就親親中舉其尤重者而言，亦不止是父母，如諸父亦是在所事者。如孟子告齊宣王「老吾老」，《大學》所謂「上老老」是也。九族之親，附在「事親」二字之末，不可謂無諸親也。故下文「親親之殺」方接得來。

思脩身，不可以不事親，脩道以仁，五達道中都要仁。獨言事親，事親，其仁之所發而最切者，故每以親親言，必使五達道中同是一親親仁意之周流，方是脩道以仁。不可泥親親字，遂謂君臣、夫婦、長幼、朋友皆不預也。此亦是緊關處。○仁通行乎五達道，而乃以屬之親親者何？ 孝弟爲爲仁之本也，此理最妙。

「思事親，不可以不知人」

「必由尊賢之義」，尊賢所以講明乎達道之理也，莫把尊賢當朋友之交。達道之朋友，凡在鄉而同遊，在官而同事，在位而同列者，皆是也。尊賢則專指親師取友，以講明乎道理者言也。

○其親師取友，以講明道理，兼五達道而講明之。而今乃曰：「欲盡親親之仁，必由尊賢之義。」孔子姑就其大者言之，以例其餘。朱子亦姑用本文之言，而聯絡其意，使學者尋其語緒而味之，自將因其所已言，而得其所未言矣，是所貴於讀書者也。故曰：「書不盡言，言不盡意，默而成之，存乎其人。」○鄭云：「按此曰『思事親，不可以不知人』，是先知人。下條曰『不順乎親，不信乎朋友』，是先順親。」爲何？蓋知人與信友不同，知人者事親之本，信友者順親之效。知人之賢，然後能尊之。尊賢則有以講明乎道，故先知人。如子賤之爲君子，本於尊賢取友是也。信友必先順親，親悅然後友信，故先順親。如舜克諧以孝，是順親也。四岳以其孝而舉之，是信友也。堯以是用之，是獲上也。由是暴之於民而民受之，是民可得而治也。

「思知人，不可以不知天」

知人帶事親來，只是謂知賢知天，則兼知親親之殺，尊賢之等也。夫其殺也，非吾自爲之殺也；其等也，亦非吾自爲之等也；皆天理之當然也，故欲知天。○親親之殺，尊賢之等，皆天理也。天理便有節文，節則無太過，文則無不及。

「天下之達道五」一條

○前章以喜怒哀樂之發而中節者爲達

道。此章又以君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交爲達道。二者果同乎？曰：和者率性之謂，天下古今之所共由也，故謂之達道。君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，亦率性之道，天下古今之所共由也，亦謂之達道。況五品之人倫，皆天性民彝所固有，而其相交相接，無往而非喜怒哀樂之情之所在。且如人君喜一人而賞之，怒一人而罰之，怒其所當怒，喜其所當喜。又如樂民之樂，憂民之憂，則君臣之道不出喜怒哀樂之情可知。又如父母愛之，喜而不忘，父母惡之，勞而不怨。養則致其樂，喪則致其哀，則父子之道不出乎喜怒哀樂之情。又可知其餘，可以類推，此又可見兩達道之相爲貫通矣。蓋前章「天下之達道」，謂喜怒哀樂之發而中節者也，發而中節，則即父子之有親，君臣之有義，夫婦之有別，長幼之有序，朋友之有信矣。非指喜怒哀樂之情便爲達道也。故曰「發而皆中節謂之和，和也者天下之達道也」。

不曰君臣之義，父子之親，而只曰君臣、父子者，蓋有君臣，必有所以爲君臣者，有父子，必有所以爲父子者，所謂有物有則也。可見人外無道，所以脩身必以道。

○朋友獨加「之交」二字，蓋朋友實以相交而成者也。如父子、昆弟，皆天合，夫婦亦只一陰一陽，而終身不可解。君臣雖以人合，然莊生所謂「無所逃於天地之間」者。惟朋友一倫在所交而已，交則爲朋友，無交則不在其朋友之列矣，故獨曰「朋友之交」云。

按人在人類之中，其交際不止五者而已。如叔姪、甥舅、翁壻之類尚多，今獨列此

五者，何歟？曰：此其大者也，故曰人之大倫有五，然其餘要亦在所該矣。如伯叔爲從父，姪爲從子，甥爲女兄弟之子，壻爲翁之半子，祖爲大父，則皆附之父子矣。若夫上下之際，凡有名分相統屬者，則皆附之君臣矣。內兄弟、外兄弟、及妻之兄弟，則皆附之兄弟。妾則附之妻，師則朋友之交中之最尊者也。或曰師父兄也，故從師者謂之弟子，似宜屬之父子。愚謂父子親屬，師弟義交，以附于朋友爲是。〇一説朋友獨言交者，以其平交也，故其爲道也，我以是施之彼，彼亦以是施之我。若君仁臣敬，父慈子孝，兄友弟恭，則各有其道而不相通，惟朋友則同一道以相交者也。

「智、仁、勇，三者天下之達德也」

〇智、仁、勇，是性分上帶來者，故曰「古今所同得之理」。蓋惟有是智，故能有以知此理。惟有是仁，故能有以體此理。惟有是勇，故能有以强此理。如所謂無惻隱之心，非人也。無羞惡、辭讓、是非之心，非人也。所謂「天下古今所同得之理」者如此，故曰「智所以知此也，仁所以體此也，勇所以强此也」。初非以其知此而謂之智，體此而謂之仁，强此而謂之勇也。如彼之説，則智、仁、勇全出於人爲所就，不喚做天下古今所同得之理，而智、仁、勇轉在達道之後，非達德之目矣，不可不辨也。〇生知安行者，性之也。其學知、困知，亦本其良知。利行、勉行，亦本其良能。故曰達德爲天下古今所同得之理也。

「所以行之者一也」

夫智、仁、勇三者，即爲天下古今所同得

之理，而乃有能行此達道，有不能行此達道者，何也？ 蓋理之得於己者雖同，而其出於心之誠與不誠者則不能同也。故所以行之者須是一也。 一則知實是知，❶ 實於智則無有不能知此達道者矣。 仁實是仁，實於仁則無有不能體此達道者矣。勇實是勇，實於勇則無有不能强此達道者矣。○「所以行之者一也」，一字對三字而言。下文「凡爲天下國家有九經，所以行之者一也」，一字亦然，皆是數目字，但一字所指是誠也。故注不曰「一，誠也」，而曰「一則誠而已矣」。又曰「一者誠也」，不可謂一是不貳之名。蓋以不貳爲誠，又是一意。

「或生而知之」一條

生知安行者，智也。生知是智，安行亦爲智，何邪？ 蓋聖人氣禀清明之極，合下萬理一貫了，惟其知得透徹，故其行也亦至安，而行之全不費力耳。所以論聖人，則知上重。如舜之大智，豈謂有不足於行邪？ ○《章句》「以其分而言」，「以其等而言」，又下節云「通上文三知爲智，三行爲仁，則此三近者，勇之次也」，其説似不一，此有一大理，可以折斷之。蓋上節《章句》曰「知所以知此也，仁所以體此也，勇所以强此也」，則分明與下節「所以知者智也，所以行者仁也，所以至於知之成功而一者勇也」，其理脗合無間，止此一説盡矣。而下節「好學之知，力行之仁，知恥之勇」，皆以其分而言者也。此自正大明白，非他説可得而紊。其曰「以其等而言」，又曰「通上文」云云，乃其餘

❶ 下「知」字，嘉靖本作「智」。

義。蓋朱子析理之密，見中間又有此一義在，不容已，於是爲後學併道之耳。○智、仁、勇之分，雖頗紛紜，其實自有正大明白之説。愚上所論意，朱子或未病其略也。蓋生知者智之至，學知者智之次，困知者又其次也。安行者仁之至，利行者仁之次，勉行者又其次者也。生知安行，不賴勇而裕如。學知利行、困知勉行，則皆有賴於勇，無勇不能至於知之成功而一矣。故《章句》謂「所以至於知之成功而一者，勇也」。曰「至於」則知其正指學知利行、困知勉行者矣。生知安行，分明是不賴勇者，然亦自有不勇之勇在。蓋既不可以勇目之，而又不可言其不勇也，故曰自有不勇之勇在。但「至於」二字，及本文「及」字，雖統承三「或」字而言，其實語意有所爲矣。

○「或生而知之」，此三「知」字皆以已知者言之。「或安而行之」，此三「行」字亦以已能者言之。其曰「及其知之一也」，「及其成功一也」，只是從上面評斷之詞耳。不然則生知安行者，又待何時方到及其知之、及其成功之地耶？

○「或生而知之」一條，《章句》雖或以其分而言，又或以其等而言，然正意則須主以分言者。只看下文「好學近乎智，力行近乎仁，知耻近乎勇」，則智、仁、勇之分昭昭矣。

以其分而言，則所以知者智也，所以行者仁也，所以至於知之成功而一者勇也。此與上條「智所以知此也，仁所以體此也，勇所以强此也」意正一般，都不是以其知之而謂之智，以其體之而謂之仁，以其强之而謂之勇也。看「所以」字，故曰

須知達德是人所同得之理，非學力之目也。○以其分而言者，知與行各自分爲二項也。○以其等而言者，則逐分中各有高下等級言也。○《章句》分貼智、仁、勇，於此條既曰「以其分而言」，又曰「以其等而言」。下條「三近」，本智、仁、勇之次也。而又曰「通上文三知爲智，三行爲仁」，三近爲勇之次，終似論得破碎，如何？曰：亦不爲破碎也，須要看到相脗合處，方是精切。善乎節齋蔡氏之言曰：「生知者智之智也，學知者仁之智也，困知者勇之知也。安行者智之仁也，利行者仁之仁也，勉行者勇之仁也。好學者智之勇也，力行者仁之勇也，知耻者勇之勇也。」如此説，則以其分而言者，固不背乎以其等而言者；以其等而言者，亦不背乎以其分而言者。三近固爲智、仁、勇之次，而亦不害其通上文三知爲智，三行爲仁，而均爲勇之次也。蔡氏此説，妙之至矣。

《章句》謂「以其等而言，則生知安行者智也，學知利行者仁也，困知勉行者勇也」，以此論達德，終自可疑。何也？智、仁、勇三者，天下之達德也，所以行乎達道者也，是每人行達道於智、仁、勇三者俱要有也。今曰「生知安行者智也」，則疑無事於仁、勇矣。曰「學知利行者仁也」，又疑無事於智、勇矣。曰「困知勉行者勇也」，又疑無事於仁、智矣。似與本文所謂「天下之達德」及《章句》「人所同得之理」之意有少相戾者。據朱子《文集》，此是用横渠與龜山之説，乃知先人之言，雖聖賢不能免也。惟節齋先生善解，今當用之。

問達德既人所同得之理，如何又說或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也？　曰：若非性分上帶來元有此知，則雖困而亦不能知，安得至於知之一處，但未免暫爲氣稟所蔽耳。以此論之，則三達德爲人所同得之理，信然矣。○本文曰「所以行之者三」，智、仁、勇也。而智、仁、勇又以仁爲主。蓋智只是知所以爲仁，勇只是强於爲仁，故上文止曰「脩道以仁」。

「好學近乎智」三句

蓋哀公資質凡下，故夫子獨以此啓之。至於末章又有「人一能之，己百之」之說，而終之曰「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强」。蓋聖人之所以拳拳於其君者如此。○「好學近乎智」，此「學」字專指知，「好」字重，爲其不明而好學以明之也。○「力行近乎仁」，「力」字亦重，本不能行而力以行之，如所謂力疾之力，比之「或勉而行之」者又其次矣。○「知恥近乎勇」，「恥」字重，以不若人爲恥也。不可說知恥在好學力行之先。好學力行之，不容自已，而決要及人處，乃是知恥之勇也。凡勇隨智、仁言，不可以先智、仁也。

「知斯三者，則知所以脩身」一條

知所以脩身，兼知、仁、勇，格物致知，誠意正心，都包得。其云「治天下國家」，則即所謂齊家、治國、平天下也。萬古一道，萬卷一理，此其所以爲公共之器，而非一人一家一時之物也，安得不同！

「凡爲天下國家」

「九經」三段，雖正言爲政之事，然首之以脩身，次之以尊賢，親親則其大者，要不外乎上文所云。是雖備舉爲政之事，而

益足以見脩身爲政之本也。蓋正人必先正己，此乃所謂王道也。王道必本於天德，不然便是不務明德，而徒以政教法令爲足以新民者矣。○既曰脩身，則必以仁，而親親在其中；必由知人，而尊賢在其中。今乃又以尊賢、親親對脩身而並列，何與？曰：「是雖與脩身並列而爲三，但觀吕氏注，實與上文脗合而無間。吕氏曰：『必親師取友，然後脩身之道進。』則分明是思事親不可以不知人矣。曰：『道之所進，莫先於家。』則分明是脩道以仁，仁者人也，親親爲大矣。蓋道理自有確然一定而不可易者，故聖賢之言，雖參錯不齊，而要其歸則無一毫差別也。」尊賢者，以爲依歸準則而求益也。尊賢與體群臣、敬大臣不相混，尊賢是師之友之，非臣之也。○然必親師取友，然後脩身之道進。故尊賢次之，不是尊賢了方去脩身。脩身元在先，必尊賢以資講明脩身之道，方日進耳。上文欲盡親親之仁，必由尊賢之義，亦是如此。差之毫釐，則把親親都且空住，待尊賢以講明了方來親親。蓋脩身以仁，是我分内本領，第一件事。尊賢只是資其講明，以輔吾仁而已。

「柔遠人」，所謂無忘賓旅。賓，蓋朝聘諸侯及大夫。旅，蓋四方遊士、商旅之徒。下文所謂「嘉善矜不能」，蓋指遊士言。「送往迎來」，則兼指朝聘者，商賈行旅亦在焉。或不兼言商賈行旅，亦非也。下文《章句》曰「柔遠人，則天下之旅皆悦而願出於途」，可見矣，《周禮》可考。○《或問》云：「凡此九經，其事不同，然總其實，則不出乎脩身、尊賢、親親三者而已。

敬大臣，體群臣，則自尊賢之等而推之。子庶民，來百工，柔遠人，懷諸侯，則自親親之殺而推之也。」蓋敬大臣，體群臣，固在尊賢之外，但於大臣則敬之，於群臣則體之，其理即尊賢之等也。故能盡尊賢之等者，必能推之以敬大臣而體群臣也。子庶民，來百工，柔遠人，懷諸侯，固在親親之外，但於庶民而子之，於百工而來之，於遠人而柔之，於諸侯而懷之，其理即親親之殺也。故能盡親親之殺，必能推之以子庶民，來百工云云也。

「尊賢則不惑」

「不惑，謂不疑於理。不眩，謂不迷於事」。自先事講明而言，謂之理。自臨時區處而言，則謂之事。故曰「臨事而不眩也」。

「來百工則財用足」

「財用」二字，饒氏以爲財是貨財，用是器用，農得用以生財，工得財以贍用。此說非也。有財此有用，如耒耜、布帛，皆財也。布帛有布帛之用，以爲衣服也。耒耜有耒耜之用，以供耕耨也。推之其他，如金木、舟車、弓矢、網罟，百爾器物，凡有資於民生日用者，皆財也，財皆有用也，不必金銀寶貝方喚做財。蓋凡地之所産而可用，人之所成以爲用者，皆財也。〇財用猶言器用相似，有是財則有是財之用，有是器則有是器之用。

「懷諸侯則天下畏之」

懷諸侯本是德，乃曰「天下畏之」，何也？蓋「德之所施者博，而威之所制者廣矣」二句，雖是平說，下句又自上句而生。何也？以德服人，則心悦誠服，自有不威之威矣，是威生於德也。以今目擊論之，

但凡感其德者，自然無不之畏，可以見服人之本矣。所謂「小邦懷其德，大邦畏其力」者，又是德力對説，與此不同。○此「畏」字非畏威懼討也，畏不義以負上也，蓋從德生威。

「齊明盛服」一條

「非禮不動」，此動字兼視、聽、言及思，通一身而言也。《論語》動對視、聽、言，則專指身心之動也。此動字對「齊明盛服」，有動静之分也，故動字所該尤廣。

「去讒遠色，賤貨而貴德」

色與貨，人情之所欲者，故令遠之賤之。至讒者，有何利焉，而人君每近之。何耶？ 蓋讒者必佞，所謂讒諂面諛也。佞者逢君之惡，長君之非，能先意承順，以取適人主之意，故人主多樂近之，然後彼得以行其讒，而人主不之覺也。故以與貨、色並言之。唐德宗曰：「人言盧杞姦邪，朕殊不覺其然。」李泌曰：「此乃所以爲姦邪也。」○去讒，遠色，賤貨，而一於貴德，此正所謂好仁者無以尚之也。人主一心不容以兩向，此重則彼輕，持衡之勢也。

「所以勸親親也」

勸賢，勸士，勸百姓，勸百工，此勸字就該得尊字、體字、子字、來字意，然不可以爲正當尊字、體字、來字、子字用也。至於親親，不徒曰勸親，而曰「勸親親」者何？蓋「上老老而民興孝，上長長而民興弟」，吾能親吾親，則人皆勸之而各親其親矣。不然，加一親字當作羡文矣。此一字似亦不可放過。所以勸百工也，❶此不信

❶「所以勸百工也」，嘉靖本無。

度，用孟子之言而不用孟子之意。蓋後之工官也，❶此之工匠也。不信度者拙，而失之不及作淫。巧者工，而失之太過也。

「凡事豫則立」一條

「凡事，指達道、達德、九經之屬」。曰之屬者，見得所謂凡事非止是達道、達德、九經數者而已。如言也、事也、行也，以至下條所推治民、獲上、信友、順親、誠身、明善，節節都要豫立乎誠也。若專以誠身爲誠，則自順親至治民，總用一箇先立乎誠而足矣。況誠身下又有明善一節，亦在所當豫者，豫之則亦爲先立乎誠矣。○凡事之事，加一凡字，見得無所不包。如言與行等，皆是事也。其下一事字，對言與行言，則發之於口者爲言，行之於身者爲行，見之於施爲者爲事。○豫非誠也，所豫者誠也。○按道字包得甚廣，道前定則衆理咸備，皆是之明而守之固矣。故泛應曲當，千變萬化而不窮，亦不但包上面達道、達德、九經之三者而已。凡獲上、順親之類，何者不囿於是道之中。

「此承上文，言凡事皆欲先立乎誠」。○上文兩言「所以行之者一」，是皆指誠而言，然未嘗明言誠與不誠之利害，故又承之以此云。○對哀公而言，不欲明斥人君，故只借在下者推論以警曉之，蓋其理則一也。

明善、誠身。○誠、明二字不可泛泛看。《章句》解「反身不誠」，則謂「反求諸心，而所存所發未能真實而無妄也」。解「不

❶「後」，嘉靖本作「彼」。

明乎善」，則曰「謂未能察於人心、天命之本然，而真知至善之所在也」。是皆何等工夫地位也！○天命、人心之本然，道理依然散見於事事物物之間。萬物各具一理，萬物同出一原，非謂專明其一身之善，而無預於事事物物之理也。

「明善誠身」，此四字把下文許多都該盡了。下文却又提起「誠者天之道也」云云，正以明在天者本無不實之理，而在人者或有不實之心，故人當去其不實以歸於實也。此正脩身以道，脩道以仁之事。而擇善即達德之智，誠身即達德之仁，而勇即在其中矣。○「明善誠身」，此承上文，以在下位者言之。至下文「誠者天之道」以下，則不可拘於下位者矣。愚故曰：孔子爲對哀公，故只借在下位者言。或說此又以在下位者推言素定之意，謂一皆自誠身始。如此則只是一件前定，非惟上面逐節，誠字無安頓處。且下文云「不明乎善，不誠乎身矣」，是先立乎誠之前，又有明善一段在所先，又見與下文背也。蓋此不必泥箇誠字，只以凡事豫來看，所豫者便是誠也。如治民一事也，必豫獲上；獲上一事也，必豫信友；信友一事也，必豫順親；順親一事也，必豫誠身；誠身亦一事也，必豫明善。豫字非誠，所豫者皆誠也，此之謂凡事豫也。

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」

○此二句是相承之言，非相對之言也。

○天之道就人身上原其理之本然而言，人之道以人事當然者言。蓋理本無不實，人之未實者，當實其本然之實，所謂復其初也。○天之道也，是天命之性，本無不善者也。或以元亨利貞言，則是以

命爲天道，非指性言矣。今但以理之本然爲天道，則正所謂人心、天命之本然者，善即真實無妄之理也。更以《孟子注》所云「理之在我者」一句證之，不待多言矣。且以人心駕在天命之上，命詞之意可知也。

「不勉而中」以行言，但中字重，不但尋常之能行而已。「不思而得」以知言，但得字重，不但尋常之能知而已。○按人之道本是誠之者，惟人中之聖人，則不用誠之而自無不誠，是不囿於「誠之」之數内矣，故亦曰「誠者」，又曰「亦天之道也」。○「誠之者，人之道」，聖人亦人也，如何又爲「誠者」？蓋聖人，人而天者也。○不勉而中，不思而得，先行後知者，成德以仁爲先也。先儒此説，愚初尚以爲疑，及觀下章曰「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」，然後知此説之有據也。

《或問》曰：「誠之爲言，實而已矣。」然此篇之言，有以理之實而言者，如曰「誠不可揜」之類是也。「謂之」之類，正指「誠者，天之道；誠之者，人之道」而言也。誠者天之道，以實理言，而兼實心在其中。誠之者人之道，則專指實心言也。○又曰「誠者，物之終始，不誠無物」者，以理言之，則天理之理至誠而無一息之妄，故自古至今，無一物之不實，而一物之中，自始至終，皆實理之所爲也。以心言之，則聖人之心亦至實而無一息之妄，故從生至死，無一事之不實，而一事之中，自始至終，皆實心之所爲也，云云。以是言之，則在天者本無不實之理，故凡物之生於理者，必有是理，方有是物，未有無其理而徒有不實之物者也。在人者

或有不實之心，故凡物之出於心者，必有是心之實，乃有是物之實，未有無其心之實而能有其物之實者也。程子所謂徹頭徹尾者，蓋如此。其餘諸説，大抵皆知誠之在天爲實理，而不知其在人爲實心。愚謂以上文觀之，方得天字明白，理與心字分曉，故備抄之以便覽記。

○此箇「誠」字，即前所謂「所以行之者一也」，故此當以三達德、五達道爲主意。如聖人則自然三達德無一之不實，而能行此五達道，乃生知安行之謂，正所謂「則亦天之道也」。其誠之者之擇善，即學知、困知也；固執，即利行、勉行也。此非所以「誠之」之目乎！○上文「脩身以道，脩道以仁」，即誠之者之事。

「博學之，審問之，慎思之，明辯之，篤行之」

○此誠之之目也。誠之之目，只是學、問、思、辨及篤行而已。下文「有弗學」一條，亦同是學、問、思、辨及篤行也。「學、問、思、辨，所以擇善而爲智，學而知也」。下文「困而知」者，亦所以擇善而爲知也。「篤行所以固執而爲仁，利而行也」。下文「勉而行」者，亦所以固執而爲仁也。故誠之之目，雖解在此條之下，而意實該到下條也。朱子曰「明者擇善之功，强者固執之效」，亦該兩條之意。

「人一能之，己百之；人十能之，己千之」

或説人字指學知利行者言，看來亦是。蓋除却生知安行者，不在所比方也。人一能之，十能之，但曰一曰十，便是經用工夫者矣。

「果能此道矣」

「果能此道矣」，此道二字兼學知利行、困知勉行，不專只是承困知勉行者。故下

注云「明者擇善之功，强者固執之效」。且上文注云「擇善，學知以下之事；固執，利行以下之事」。以下字正指困知勉行者。

○孔子答哀公問政，觀其合下便云「取人以身，脩身以道」，便是以誠之者事，責望哀公矣。然必曰「或生而知之」，至於「及其知之一也」、「或安而行之」，至於「及其成功一也」。❶又曰「好學近乎知」云云，又曰「誠者不勉而中，聖人也，誠之者擇善而固執之者也」，又曰「有弗學，學之弗能，弗措也」云云，又曰「果能此道」云云者，其意至深至切矣。學者要思得之聖人愛君之心，何如此之拳拳哉！是心也，漢董子有之，故其告武帝曰：「事在强勉而已。强勉學問，則聞見博而知益明；强勉行道，則德日起而大有功。」信乎其爲漢醇儒，而度越諸子矣。蓋其心皆惟恐其君安於其質之卑下，而不能自克，故爲此以振勵之也，亦實理也。○孔子答哀公問政，縷縷於困知勉行之説者，正猶孟子告滕文公以聖人可學而至，而又恐其安於五十里之小，而不服瞑眩之藥也。是心也，愛君者所同也，蓋天性所具也。

○哀公問政，政者所以正人也。而孔子之言，乃多言脩身之事。何歟？蓋欲其正己以正人也，所謂王道也，聖門議論大率如此。故曰「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」，又曰「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何」，又曰「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教，不

❶「功」，原作「公」，今據嘉靖本改。

能則勸」，此孔子家法也。反此，則爲所藏乎身不恕，而能喻諸人者未之有也。

「包費隱，兼小大」

包者是不明言，但包其意在中。此章論爲政之道非一端，可謂費而隱矣。然皆未嘗露出費隱之義而明言之，但存費隱之意於各節之中，故曰包。與前章所謂「皆費也，而其所以然者則爲體微矣」一般。○兼者並舉而明言之。如五達道，則夫婦之所能知能行者，此道也；聖人之所不能盡者，亦此道也。如三達德，則有生知安行者，亦有學知利行、困知勉行者。如九經，則脩身、尊賢、親親，此身家之事小也；敬大臣、體群臣、子庶民、來百工，則朝廷與國之事大也；至於柔遠人、懷諸侯，則自國以及天下，又爲大矣。可見其兼小大。○《章句》於「鬼神」章則曰「兼費隱，包小大」，於此章則曰「包費隱，兼小大」，何與？曰：「包者不明言，但意所包含也。兼者，其所明言者也。故不見不聞，隱也。體物如在，則費矣，此明言也，未嘗兼小大而言，而小大則皆在其中。此章自脩身以至於懷諸侯，自生知安行以至於困知勉行，大小亦皆兼言並舉矣。而費之與隱，則皆不出乎所言小大之中也。」

「自誠明，謂之性」

承上章夫子「天道」、「人道」之意而立言也。何以知之？蓋天下盡道之人，只有兩樣，一樣是生來合下便自能盡其道者，一樣是由學問脩省而後能盡其道者。生來合下便自能盡其道者，此所謂「自誠明，謂之性」者也，便是天道。由學問脩省而後能盡其道者，此所謂「自明誠，謂之教」

者也，便是人道。天下只有此兩樣好人而已，外此則衆人小人不足言矣。此「誠明」二字從何而來？曰：「自上章所謂『明善誠身』而來，明善乃所以誠身。今聖人不待明善，合下便無不誠。故此先用誠字，然亦自無不明了，故曰『誠明』。若明誠，則依上章明善誠身之序以立言。」

○「自，由也」，單誠明與明誠而言，非謂自誠而明，自明而誠也。張子曰「由太虛有天之名，由氣化有道之名」，即此義也。

○誠明者，不勉而中，不思而得也。明誠者，則擇善而固執之者。《孟子集注》云：「性之、反之，古未有此語，蓋自孟子發之。」今觀《中庸》云「自誠明，謂之性」，則知孟子所謂「性之」者即此性字之義也。其次未能性之，則爲反之者矣。況先明乎善，而後能實其善，雖不言反，亦反之之義也。

「惟天下至誠，爲能盡其性」

○「惟天下至誠」五字，是提聖人名號。若論義理，則只是一箇至誠而盡己性，人性物性等都包完了。非待至誠了，方去盡其性，又去盡人物之性也。更以唯天下至聖爲能聰明睿智例之，方見不可謂以其至聖方能聰明睿智云云也。《章句》謂「德無不實，故無人欲之私」者，恐亦如《大傳》「易與天地準，故能彌綸天地之道」例，蓋惟其能彌綸天地之道，方見得是易與天地準。惟其能無人欲之私，方見得是德無不實耳。○看他至字盡字，及注中至誠則曰天下莫能加，盡其性則曰無毫髮之不盡，盡人物之性則曰知之無不明，處之無不當，則知立言輕重之

法矣。數「盡」字皆以已能者言，故上用三「能」字，下用兩「可以」字。

○盡其性與盡人物之性，是一時事，非盡其性了，然後方去盡人物之性也。總是至誠，便一時都了。若論所施次第，則己與人物，所施自有先後。

○「唯天下至誠，爲能盡其性」至「盡人物之性」，即首章致中和者，贊化育，參天地，則天地位，萬物育矣。不可謂盡人物之性爲萬物育。蓋盡人物之性者，知之無不明，處之無不當，還屬自身事。○人物之性亦我之性者，生理同也，同一陰陽五行造化也。泄破天機，只是此一句話，無甚深奥。

以天道、人道諸章，分配知、仁、勇之説，決非正意。今且按史氏之説而求之，以盡性贊化育爲仁，至誠前知爲智，至誠無息爲勇。有近似者，至以致曲爲誠之者之智，則擴充之功仁也。以自成自道爲仁，則其下文又自對成物之智而言，而其言仁又自與上言仁不類。至於鄭氏濟又謂，尊德性章「國有道，其言足以興國；無道，其默足以容」，猶君子之强章「國有道，不變塞；國無道，至死不變」之意，是勇也。則其穿鑿牽合又甚矣。按朱子只是反覆推明第二十一章之意，章章都有智仁勇。

「其次致曲」章

「其次致曲」，誠者性之全體也，曲者善端發見之偏處，是一偏之誠也。曲能有誠，則自一念之誠充之，至於全體皆誠也。所謂人皆有所不忍，達之於其所忍，而至於仁，不可勝用矣。

○曲能有誠，只可謂之誠，未可謂之至誠。至於能化，則亦至誠矣。或曰：如此則聖人之至誠，乃有待於外耶？曰：非也。曲能有誠之後，豈容便無工夫耶！聖人之德，日新月盛，自不容已，而物之化隨之。未至於聖，則精義利用、交養互發之機自不能已。至於聖，則不顯亦臨，無射亦保，又豈有間斷停歇時耶！故下文乃曰「至誠之妙」，妙字非指化字而言，乃曲能有誠者之所進也。蓋其德至於神化，方能致物之化也。不然，內面無根本以植其生意，外面又安得有許多光彩？

○今以事親一事論之，如事親之孝未能自然而誠，則當自其愛親一念之發，而推之以至乎純孝之地，是致曲也，如此則有以盡孝之道而誠矣。既誠乎孝，則發見於外，自然有愉色，有婉容，凡動手四體者皆此孝誠之發見也。由是其發見也，日有進焉，蓋其孝心充積於內，則其見於外者亦日以加顯宜矣。是形則著也，既著則令聞廣譽施於身，人不間於其父母昆弟之言，非光輝發越之盛乎！夫有光輝發越之盛，則自然感人心矣。是明則動也，動則物從而變。所謂天下之爲子者，皆知天下無不可事之親，顧吾所以事之者，未若舜耳，於是莫不勉而爲孝，所謂變也。至於天下之爲父子者，定則化矣。此特以一端推明之，其實曲能有誠，則悉有衆善，不止一端，况形著動變化乎！孟子曰「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖」，於此章可證矣。但化字所指不同。○誠則形著明，總是充實而有光輝。但細求之，則有此等節次。至

誠之妙，就本身言，不可以物化爲至誠之妙。然在己之德未至於至誠，則及物之功未至爲能化也，故曰「唯天下至誠爲能化」。○形者，誠之形。著者，誠之著。明者，誠之明。故動則變。注云「誠能動物」，非只是明動物也。○曲能有誠只是誠，未見是至誠。由形著動變，積而至於能化，則至誠之妙矣。鄭氏云「至誠之妙」指能化言。愚謂至誠須自聖人本身說，能化還是功用。謂就能化上見得至誠之妙則可，謂能化正是至誠之妙則不可。謂能化正是至誠之妙則是，謂其化不異於聖人，不是謂其至誠不異於聖人也。本文「唯天下至誠爲能化」，言若非至誠何以能使物化，是於能化上見其至誠之妙也。若曲能有誠，只說得誠，說不得至誠之妙。妙字還就至誠者本身上說。故末章曰「篤恭之妙」，又曰「篤恭天下平之盛」，妙字盛字分明有別。

「至誠之道，可以前知」

不可以至誠爲德無不實，前知爲明無不照。蓋明無不照者，所照即其所實之理也。前知又專指禍福一端，在明無不照正意之外。

○惟至誠則自然前知矣。故曰泰宇定而天光發，又曰清明在躬，志氣如神，又曰靜而后能慮，又曰介于石，不終日，止水能照，靜則生明，聖人者靜亦靜，動亦靜，故知幾，所謂神以知來，智以藏往。○禎祥者，鳳鳴麟出之類。妖孽者，山崩川竭、蝗蝻生發之類。周之興也，鳳鳴岐山。伏羲之王也，龍馬負圖出於河。夏商之亡也，河洛水竭。周之亡也，川塞山崩。禎祥妖孽，於此可概見矣。禎，貞

也，正也，明非妖邪也。麟鳳瑞禾之類，皆天地正氣，精英所鍾，故爲禎。○祥，祥瑞也，非常有者也。然祥與瑞，義不同。瑞，信也，符瑞也，祥便是箇瑞，如所謂禎符。○吴説以禎祥妖孽皆見於蓍龜四體也。❶按《章句》曰：「禎祥者，福之兆。妖孽者，禍之萌。蓍，所以筮。龜，所以卜。四體，謂動作威儀之間，如執玉高卑，其容俯仰之類。」然後蔽之曰：「凡此皆理之先見者也。」「凡此」二字，總包上云云，不見是只承蓍龜四體説。且《春秋》常紀灾異，安得謂蓍龜四體之外無禍福之兆也耶！○福之兆，禍之萌，一曰兆，一曰萌，亦互文也。○《説文》曰：「衣服、歌謡、草木之怪爲妖。獸鳥虫蝗之怪爲孽。」蓋孽字一從虫下爲孽，故指爲獸鳥虫蝗之類。如王涯相國曰：「一釵四十萬，此妖物也。」君子曰：「服之不衷，身之灾也。」此衣服之怪也。衣服，人所製者，故以此爲妖，非衣服自生妖異也。○歌謡之怪，如檿弧箕服，實亡周國之類。草木之怪，如桑穀共生于朝，一夕大拱，王氏墳上梓樹，枝葉上出屋，根出地中之類。鳥獸之怪，如雉雊鼎耳，六鷁退飛，雀生鸇，丙吉見春牛喘，宋徽宗狐狸登御座之類也。虫蝗之怪，不待詳矣。按《説文》分妖孽爲二亦可矣。但其説不及日食地震、川竭山崩、彗見孛出、黄露星隕之類，似未足以盡妖孽之義，今定不用其説。故上以五帝三代之所以興亡者，實禎祥妖孽之説。「見乎蓍龜」，如《左》昭七年所載，孔成子

---

❶「也」上，嘉靖本有「非」字。

筮立衛公子元，遇屯，❶曰利建侯。僖十五年所載，秦伯伐晉，筮之遇蠱，❷曰：「貞，風也；悔，山也。歲云秋矣，我落其實，而取其材，所以克也。」遂獲晉侯以歸。此類甚多。○「動乎四體」，四體，四肢也，謂動作威儀之間，人之威儀動作全出乎手足，故只曰四體。與身字不同，身一身也，體有百體，手足各二爲四體耳。其實，語言視聽之間，皆可驗人之吉凶。先儒又嘗謂學者須先理會氣象者，容色辭氣動作之間，亦貴賤壽夭之所由係也。○邾子執玉高，其容仰，魯君受玉卑，其容俯之類，威儀之凶也。冀缺夫妻相敬如賓，而臼季薦於文公以爲下軍大夫之類，威儀之吉也。

○「凡此皆理之先見者也。然惟誠之至極，而無一毫之私僞留於心目之間者，乃能有以察其幾焉」。大抵聖人胸中全無一物芥蔕，全無一事係累，空空净净，如太虛然，故禍福之將至，感於吾心，觸於吾氣，如有萌焉，無不前知也。

「無一毫私僞留於心目之間」。○僞對誠，私即僞也。謂私僞不留於心足矣，乃兼目言者，蓋人之常情，蔽交於前，其中則遷，目與心最相爲用者也。鬼神如何見其能知來？蓋將興之禎祥，將亡之妖孽，卜筮之吉凶，四體之得失，皆鬼神體物之爲也，則知來孰有如鬼神者哉！惟至誠則如鬼神之知來。○盈天地之間皆氣也。氣皆誠也，則皆靈也。故鬼神無處無之，無時無之，體物不遺，惟清明在

❶「元遇」，原作「遇元」，今據四庫本乙正。
❷「蠱」，原作「蟲」，今據嘉靖本、四庫本改。

躬者有感必通。〇昔高宗夢帝賚以良弼，以象求之，果得之傅岩之野，此古今一異事。愚謂其原蓋自其諒陰三年不言，恭然思道而來，靜極而靈，神與天通。夫豈一朝一夕之故哉！董五經事亦此類也。至誠之道，可以前知，復何疑哉！高宗欲得良弼之心甚切，傅說所抱負甚大，其欲得君行道之心亦甚切，二者於幽冥之中有相遇，故搆成一異夢，非可以尋常事理論也。

「誠者自成也，而道自道也」章

誠者自成也，非人爲也；而道自道也，由人乎哉！〇兩「自」字不同，一是説他自然，一是説他自當然。味《章句》可見，一曰「所以自」，一曰「所當自」。〇而道自道也，吴氏程曰：「加一『而』字，即承上文『自』字言之，非是二事，亦不過自道此而已。」故《章句》亦依之曰「而道者人之所當自行也」。〇誠自成，兼人物言；道自道，專以人言。誠則物物都有，道則非人不能體而行也。〇誠者自成，兼人物言，天地鬼神亦在其中。朱子所謂「有是實理，則有是天；有是實理，則有是地」，前章所謂鬼神「微之顯，誠之不可掩」是也。〇誠者自成，猶鬼神之體物而不可遺，故曰「誠者物之終始」，徹頭徹尾也。〇「誠以心言，本也」，此本子思立言所主之意而發之。蓋其詞則兼物，意則專指人言。何以見其辭之兼物？觀下文「誠者物之終始」，及《章句》「天下之物，皆實理之所爲。故必得是理，然後有是物」云云可見也。何以見其意則專指人言？蓋此章本承二十章「誠之者人之道也」而言，故下條《章句》又曰「蓋人心能無不

實，乃爲有以自成」，且本文曰「不誠無物，是故君子誠之爲貴」，如此解則於辭意兩盡矣。若他先儒解注，或泥於詞則失其意，或得其意又礙於詞。朱子精義之功，真繭絲牛毛也。故於此條先則順按其文，訓之曰「誠者物之所以自成，而道者人之所當自行也」，然後爲發其旨意曰「誠以心言，本也；道以理言，用也」，詞、意兩無間然矣。其解性、道、教一條，初則亦兼人物言，至末則曰「蓋人知己之有性，而不知其出於天；知事之有道，而不知其由於性；知聖人之有教，而不知其因吾之所固有者裁之也」，則亦事就人言，以發其所爲言之意矣。此朱子解經之法也。○「自成」、「自道」，兩自字亦不同。「自成」兼人物，「自道」則只是人。程子曰「誠者自成，如至誠事親則成人子，至誠事君則成人臣」，此乃主於意言，故專就人說。○「道自道」對「誠自成」，實不過學者誠思之。○「誠以心言，本也；道以理言，用也」。不曰體而曰本者，蓋言體用則是内外動静相敵對，而不見誠之重處。此言誠之者之事，全重在誠字上，道字與敵不過。故第二條只言誠不言道，而《章句》曰「蓋人之心能無不實，乃爲有以自成，而道之在我者亦無不行矣」，而下文又曰「誠者非自成己而已也，所以成物也」，則成己只是誠，成物亦只是誠，而《章句》亦曰「自然及物，而道亦行於彼矣」。道字皆不説及，而自該得道在，此見誠之爲本，而道乃其用，惟心所役運耳。必能實其心，而后能行其道也。不然，心不在矣，復何能爲本也、用也。不可平看，如下文「成己，仁也；成

物，知也」，則體用平舉矣。「道以理言，用也」，此理字又與下文「天下之物，皆實理之所爲」者不同。總一理也，實理之事，天命之性也。「道以理言」之理，事物之理，率性之道也。此理在天則爲命，在人物則爲性，在事物則爲道，皆理也。○「誠者物之所以自成」，此物字，天地也，萬物也，人也，事也，皆在物之一字內。「誠者物之終始」亦然。惟「不誠無物」則說向人上去，只說得事耳。如云「至誠事親，方成人子；至誠事君，方成人臣」，則以人言。又曰「誠心於孝，方成孝；誠心於弟，方成弟」，則又兼事意，《章句》所謂「皆實理之所爲」者。是以先儒有云《章句》「誠以心言，本也」四句都是爲「道自道」說，殊不可曉，豈「誠」字之下「道」字之內又有一誠乎？○朱子曰誠者自成「是孤立懸空說」，只一句，而胡氏據之以立說，看來此一句亦是朱子未定之見。蓋此章大意思、正意思，全在「誠者自成也」一句上，如何以爲是懸空說這一句，到得「道自道」方着人自去行。且下文《章句》云「蓋人之心能無不實，乃爲有以自成」，是此一句已兼人言，是正「誠之」者之本領處，安得爲懸空說耶？蓋以爲着實說，則此章重處在「誠者自成」。以爲懸空說，則此章重處在「而道自道」。然以此章正意求之，及以下文《章句》玩之，則「誠」意重，而「道」意輕也，章章矣。

「誠者物之終始」一條

「誠者物之終始」，誠爲物之體，而物所不能遺也。○此節全不言及「道」者，明非以「誠自成」則不能「自道」也。故曰「誠

以心言，本也；道以理言，用也」。蓋心在是，道即隨之矣。

○《章句》「天下之物，皆實理之所爲」一句，統解「物之終始」意。「故必得是理，然後有是物」，解物之所以始也，即《語録》所謂「其所以始者，實理之至，而向於有也」。又曰「所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣」，是解物之所以終也，即《語録》所謂「其所以終者，實理之盡，而向於無也」。可見有此物便有此誠，誠與物相爲終始也，不誠便無物矣。「不誠無物，誠之爲貴」，雖專以人言，然其實「不誠無物」一句正緊帶着「誠者物之終始」一句，而足之之詞，然後以「是故」引下去。故《或問》亦以此二句作一連舉，而方分釋之。此正與首章「道也者，不可須臾離也，可離非道也，是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」文勢一般。安可以「可離非道也」下句截連下句爲義耶？❶且「誠者物之終始」詞雖兼物，意實主人。但「物之終始」猶概説得，至「不誠無物」，則非人其誰任之？蓋天地、鬼神、山川、草木，則自無有不誠者。若鳥獸則又責他誠不得。故以「不誠無物」爲專以人言。○「誠者物之終始」兼人物言，「不誠無物，君子誠之爲貴」亦專以人言，不兼物者，本章意所主在人也。下文「誠者非自成己而已也」，則亦專就人言，觀成己成物字可見矣。凡兼人與物言者，則兼實理與實心。凡專就人言者，則只是實心，而理自在其中。蓋理具於心，心所以管攝乎是理。若天地鬼神之不待存誠，

❶ 上「下」字，嘉靖本作「一」。宜從。

草木鳥獸之不能存誠者，則只有實理，不用説實心。○「誠者物之終始」，誠便有終有始。或有始無終，則即無終處便非誠了，便無物了。○「誠者自成也」，「誠者物之終始」，是以純乎誠者言也，故爲有以自成而道無不行，非如「三月不違」、「日月至焉」之終始者也。何也？物依誠以立，誠存則物存。若《或問》所謂「不違之終始，即其事之終始；至焉之終始，即其物之終始」者，是有間斷之終始也，故以係於「不誠無物」句内。其正解「物之終始」，則曰：「以理言之，則天地之理至實，而無一息之妄。故從生至死，無一事之不實，而一事之中，自始至終皆實心之所爲也。此所謂誠者物之終始者然也。」可見是以純乎誠者言。故爲有以成己，若有間斷，可許其自成乎？雖以一事而言，亦必貫一事之終始。其以三月不違、日月至焉爲言者，是以上文言聖人之誠而照之，則雖顔子之三月不違者，亦在不誠之列。其曰不違之終始，即其事之終始者言其誠到此斷了。有其誠則有其物，無其誠則無其物，與上文「誠者物之終始」正相應和也。但物之終始，無不誠可言，故《或問》於「物之終始」則兼實心、實理言，於「不誠無物」則專用實心言。○「不誠無物」恰恰是靠那物之終一邊説，正與上句相唤應，但非自然到尾之終，乃間斷之終耳。故《或問》、《章句》所解，儘相牽帶「不誠無物」，要見前一段誠而有物處。故《或問》云：「苟未至於聖人，而其本心之實者猶未免於間斷。則自其實有是心之初，以至未有間斷之前，所爲無不實者。及其間斷，則自間斷之

後，以至未相接續之前，凡所云爲皆無實之可言，雖有其事亦無以異於無有矣。」〇蓋「誠者物之終始」，是長底終始也。不違之終始，即其事之終始。至焉之終始，即其物之終始，是短底終始也。而「誠者自成也」一句，則只是長底終始也。其短底終始，本是反言者。愚故曰：「誠雖以一事言，亦貫乎一事之終始。所謂從生至死，無一事之不實者，固見得誠爲物之終始。所謂一事之中，自始至終，皆實理之所爲者，亦是誠爲物之終始，皆長底終始也。貫乎一事之終始，便是徹頭徹尾。三月不違、日月至焉，還不是徹頭徹尾。若逐事言，則回之三月不違，其餘之日月至焉，故各有徹頭徹尾處，此又參錯而論也。但恐未到成己地位。《中庸》本文之意，下文及此，故於《或問》云云耳。」

「誠者非自成己而已也」

此以上論成己事，此一條論成己則自能成物道理。成己者，盡其性也。成物者，盡人物之性也。故《語類》説成物云「因物成就，各得其當」，即前《章句》所謂「處之無不當」也。而成己、成物，不害爲一時事，且與「時措之宜」句意相契合而無間。至此則與聖人天道一矣。成物不主化言，甚有理。觀本文云「所以成物也」，豈又另一時成物耶？而《章句》云「則自然及物」，「所以」字與「自然」字最可玩味。本以成己，却自然有以成物，不期然而然也。如我能盡誠以孝其親，則我既成人子矣，且有以致其親於允若，而自有以成吾親焉。吾能盡誠以忠吾君，則我既有以成人臣矣，且有以置吾君於無過

之地，而自有以成吾君焉。所謂「道亦行於彼」者如此。故愚以爲上章「盡人物之性」亦不在「盡其性」後者以此。如此説似爲正當精切，得本文「所以」及《章句》「自然」字意，亦未敢以爲信然也，姑記之以俟問。

《章句》「誠雖所以成己」之誠字，既主我而言，則下句「道亦行於彼」之道字與行字，亦主我而言，無疑矣。方知所謂我能孝於親，人亦化之而孝於親者，其説偏滯。

○「合内外之道也」，蓋人己雖有内外，然仁以成己，智以成物，仁智則皆性之德，而初無内外也。

性之德即誠也，非誠外有性、性外有誠也。誠者天之道也，誠之者全其天也。此又謂之性者，見得合下天命付與來，便有此理而實具於吾心也。首章大注所云「皆性之德而具於心」者，正取諸此。○其曰「體之存」、「用之發」者，猶孟子言仁義，爲並舉體用意耳，非以智在外也，自内而發於外耳。若説在外，則非性之德矣。○「合内外之道也」，道字意輕，先儒皆以爲與「道自道」之道同，殊未可曉，不知此豈有當行意耶？此據理之本然而言，彼以理之當然而言。

設使仁爲吾性之所有，而智非吾性之所有，容有内外之別，則亦只能成己耳，安得便有以成物哉？故字當如此解。○或説成己、成物，不要説做一時事，如明德、新民，明德非所以成己乎，新民非所以成物乎，然必明德而後能新民，既明德則自能新民。愚意《大學》言明德、新民，雖有先後之序，然却是並頭工夫事務，故

曰「物有本末」，一物而内外相對也。此章却主於成己，而其效驗隨帶得成物耳。故能盡其性，則能盡人物之性，一至誠時都有了。故能盡人物之性，不在盡其性之外。贊天地之化育，不在盡人物之性之外。參天地，又不在贊化育之外。只歷舉而推言之，必有上一節方説得下節來耳。若論學者所爲之事、所施之序，則有先後，自成德者言，則不必如此。明德、新民之與此異者亦以此耳。

○「時措之宜也」，蓋仁智之德具於己，時乎成己則成己，時乎成物則成物也。仁智是德，成己成物是事，以時措之。正猶五者之德，溥博淵泉而時出之，惟其時措之，各得其宜，則纔有以成己便有以成物矣，亦不必説成物在成己之後。此説較純正，爲不駭人聽，而於《章句》「既得於己」一句亦爲穩愜。蓋得於己指性之德，實兼仁智，且成己成物，各有其事，事字又不虛也。○仁智是德，成己成物是事，故「時措之宜」注謂「見於事者」此也。德者所以成己成物之理也，皆吾心所具之實理也。

「故至誠無息」

此箇道理最好體驗。孔子曰「亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恒矣」。朱子釋「察其所安」云：「所由雖善，而心之所樂不在於是，則亦僞耳，豈能久而不變哉？」故曰「既無虛假，自無間斷」。○至誠，以實心言，實理固在其中矣。朱子曰：「有以實理言者，誠不可掩之類是也。有以實心言者，反諸身不誠之類是也。」愚謂以實理言者，該不得心；以實心言者，則該得理。心非虛空物也，心雖

主乎一身，而其體之虛靈足以管乎天下之理。理雖散在萬事，而其用之微妙，實不外乎人之一心。此亦朱子之言也。

○「不息則久」，不息與久有分別。不息者，今日如此，明日又如此，後日又如此，只管繩繩不已去。久則是從後來總計前頭，見得是久，久者不息之積也。

「故至誠無息，不息則久」，都是說内邊。「久則徵」，方說出來由中發外也，常於中則驗於外矣。既驗於外，則其所驗者益悠遠矣。是何也？存於中者既久，則驗於外者亦無暫理。悠遠，故其積也廣博而深厚。非悠遠，如何有積？亦猶非不息，如何有久？博厚，故其發也高大而光明。非其積之博厚高明，從何處發達？亦猶「久則徵」意。故博厚、高明，亦不可截作二件事，只是統說。聖人之功業積得來博厚，又從博厚上起高明。其載物、覆物，亦因博厚而分其類所屬耳。非真有一高明而覆之，一博厚以載之，如天地設位然。

「悠遠則博厚」

博在先，厚次之。蓋必悠遠，然後仁澤之被，日以遠到，至於無遠不届，所謂東漸西被，朔南暨北，聲教而廣博矣。悠遠，故其仁日以深，澤日以厚，所謂積功累仁，培植益固，浹於民之肌膚，淪於民之骨髓，而深厚可知。

「博厚則高明」

既博厚了，則自有一段高聳軒發，光輝宣著處。蓋博厚是徵於外者之積實處。既積實了，自然峻極于天，光被四表，所謂「巍巍乎其有成功，煥乎其有文章」，此非積之博厚，何以至此？要得分明，不可

只挨説過。○天地間凡高者必明，卑則不明矣。雖日月之明，亦惟麗乎天則明，若運至地下，物亦不被其照矣。此一端可見。

高明，細分亦高在先，明次之。天下之物，惟高則明，鑿鑿皆然。人之明者，亦有一段高處在先。人之生貌，天庭高聳者，亦多聰明。先儒亦謂禽獸之首惟横，故不智；其中稍知者，頭亦稍向上。此説似叢雜，然自有理。

○「悠遠」二字，雙峯説得最明。愚所謂高明者，亦與他意相似。其言曰「大率功效氣象之促迫者，便不長遠」云云，如地勢悠緩則其勢遠，斗峻則其勢絶，皆是惟悠故遠之義。○大抵聖人之道，從容不迫。舜命契曰「敬敷五教在寬」，仲虺稱湯曰「克寬」，皆是悠字意，故舜則光天之下，至于海隅蒼生，湯則萬邦從欲以治。

「博厚所以載物也」三句

如曰厚德載物，好生之德，洽于民心，此博厚所以載物也。如曰光被四表，光天之下，至于海隅蒼生，此高明所以覆物也。此聖人之神化，上下與天地同流者也。博厚、高明之有終，使天下之民親賢樂利，各得其所，天下之物各正性命，保合太和，其成物爲何如！

「悠久所以成物也」。○與上文所以覆載物同例，皆據見在高厚之悠久而言。其實上面高明下，無悠久字，却是那上面「徵則悠遠」者貫到此也。始之徵者，尚且悠遠，況至於博厚高明，有不悠久者耶？○且悠久與博厚高明同其始終，曰博厚則高明，内便藏有箇悠久了。○悠久即悠遠，兼内外而言之也。○既曰悠

久即悠遠，悠遠只是驗於外者，又曰兼內外言，何也？蓋凡施於外者無有不根於中，其外之所施，而在中者即隨之，故曰兼內外。〇小注云「悠是久於外，久是久於內」，此說未當。蓋久字自兼內外也。或曰：然則悠遠亦兼內外否？曰：「露出久字，見兼內外，悠字帶說，故曰悠久即悠遠，主於外而合乎內者。」

已自悠遠說到博厚高明，却又於博厚高明之後著箇悠久字，是多少嚴謹而周密。天下豈有無體之用哉？但曰驗於外，是何物驗之？但曰施於外，是從何處施來？內外體用，便不相離。故曰忠恕二字，如形與影，又曰無忠做恕不出。

「博厚配地」三句

上章言聖人之功用，到此方露出天地字。下文則專以天地之道言，末方合言之，以見一理。蓋非天地，無以擬乎聖人；非聖人，無以配乎天地。邵子已言之矣。〇「此言聖人與天地同體」，亦就用上說也，蓋亦體用一原之理。〇「此言聖人與天地同用」，非至此始與天地同用也；「此言聖人與天地同體」，亦非至此始與天地同體也。看「言」字，其實博厚便載物，載物便配地，豈略有先後耶？〇天地，本體也；天地之覆載，用也。味此可見體用義。故曰「如耳目之能視聽，視聽之由耳目」。

德之盛於內，自「至誠」云云則久，說到極盡處了。德之著於外者，自「徵則悠遠」至高明，亦說到極盡處了。悠遠在博厚高明之前，而貫于博厚高明之後，一氣事也。故曰悠久即悠遠，但兼內外。無有著於外而其根於中者不隨之。故誠則

形，至於能化，有以見其至誠之妙也。

「如此者，不見而章」

此節意正如「肫肫其仁」一段，只是申贊配地配天無疆，皆出於自然，非推原配天配地之所以然也。○如此者，只用帶配地一段，不必兼管上文。蓋配地配天，非所以載物覆物者而何？爲此説者，正未認得上注兩箇「言」字意而泥之耳。○庶物露生之類，地道之章也，不待見。風霆流行之類，天道之變也，不待動。至於無爲而成，則要其終而言耳。

「其爲物不貳」

「物」指天地也。則其「生物不測」，「物」指天地所生之物也。

「博也，厚也，高也，明也，悠也，久也」

不專指形體，須兼性情而言，故言下文生物之功。如云所以覆物也，所以載物也，亦豈但軀殼之覆載而已耶？○此數句只是歷舉天地之道言，雖不及誠，然非不貳而誠，則何以臻此？故注云：「天地之道，誠一不二，故能極其盛，而有下文生物之功。」○不可謂博極其博，厚極云云爲各極其盛。是謂地既博也，又厚也，其博厚又悠久也，是地之道極其盛矣。在天則既高也，又明也，其高明又悠久也，是天之道亦極其盛矣。所謂各極其盛者如此。又曰悠也，久也，天地之道亦兼内外言耶？曰：天地有性有情，化工運行，皆有主宰處，故曰神曰化，安得爲不兼内外！

「天地之道」以下，要看得節節與至誠者相對始得。上云「至誠無息，不息則久」，此則云「爲物不貳」，不貳則誠，誠故不息而久矣。上云「徵則悠遠」，博厚高明又

悠久，此則云「博也，厚也，高也，明也，悠也，久也」。上云「博厚所以載物，高明所以覆物，悠久所以成物」，此則云「日月星辰繫焉」云云，「載華嶽而不重」云云，「草木生之」云云，「黿鼉蛟龍」云云，節節相配合，信矣聖人一天地也。○《章句》云「此以下復以天地明至誠無息之功用」，此「至誠」云云，純指聖人言。末節《章句》云「引此以明至誠無息之意」，亦是純指聖人言。但本文則天道與聖人並言，意則專爲聖人，《章句》主於意言也。

問：上條云「各極其盛，而有下文生物之功」，至於下條又曰「由其不二不息，以致盛大而能生物之意」，不專爲生物之功何歟？曰：下條還是重在生物之功也。

蓋看書自有法，則看本文但曰「斯昭昭之多」，則便是要起那「及其無窮」也；但曰「及其無窮」也，則便是要起那「日月星辰繫焉，萬物覆焉」，便見此條重在生物之功。

「今夫天」一條

「今夫天，斯昭昭之多」，如此造辭正是子思善形容天地之道大處。故不先言「斯昭昭之多」，無以見無窮之爲大；不先言「一撮土之多」，無以見廣厚之爲大；不先言「一卷石之多」，無以見廣大之爲大；不先言「一勺水之多」，無以見不測者之爲大。此乃立言者抑揚起伏之勢，不得不爾。○寶藏興焉、貨財殖焉還另説方盡。如金生麗水，玉出崑岡，山或出銅或出鐵，海或出珠或出珊瑚之類，難以草木、鳥獸、黿鼉之類爲盡山水之利，且與上文「日月星辰繫焉，萬物覆焉」不一例看，自未穩，要皆當依此例逐件自爲一

件，此説儘長，蓋闢入上句，有二不安。○《章句》曰：「昭昭，此指其一處而言之。及其無窮，猶十二章及其至也之意，蓋舉全體而言也。」如此則是昭昭與無窮同時有，撮土與廣厚同時有，非由昭昭積累而至於無窮，由撮土積累而至於廣厚。而又曰「然天地山川實非由積累而後大，讀者不以辭害意可也」，則又真若以子思之言爲由積累而大者，何與？曰：「此亦以子思之辭近似者云耳，意則不然也，意正是指其一處舉其全體也，故曰『讀者不以辭害意可也』。」○又曰「此四條皆以發明由其不二不息以致盛大而能生物之意」，不知天地何時至誠無息，何時方盛大？曰：「此難以口舌取信也。有是理則有是事，當初天開於子，地闢於丑，方其天之未開，地之未闢也，太極混一，而其所以爲至誠無息者已在其中。不然，亦安能有此天地之盛大耶？朱子曰『實有是理，則有是天；實有是理，則有是地』，意可見矣，分明是由其不二不息以致盛大也。『致』字須着還他明白。」「致」之一字，亦須分明。如聖人之博厚、高明、悠久，實自至誠無息所致，而與之爲對待矣。

「《詩》云：維天之命」

此與「文王之德之純」，俱要説是在内者。此德字與聖人之德著于四方者不同。或曰同，但是著于四方則爲功用耳。此説亦可。此「維天之命」，即所謂「上天之載，無聲無臭」者，故爲以至誠之在中者言。○「文王純於天道」，言能全體乎天道也。○「不顯，猶言豈不顯也」。要説人之德之純内去，不要説在顯於外上。

《中庸》所引之意，自不能拘得元意，引此以明至誠無息之意，不到功用處，是乃天道聖人之本體也。○天道之至誠無息如何？曰「維天之命，於穆不已」，此正是「上天之載，無聲無臭」處，以主宰者言也。至於覆載生成處，乃其功用也。功用則及物，本體只是至誠無息。惟其至誠無息，則自然有及物之功，天道聖人一也。此章大旨不過如此。

「大哉聖人之道」「大」字包衆小而言。

此「道」字即率性之道，以其非聖人不能盡也，故以屬之聖人。然非就聖人身上説道也。謂之「聖人之道」，亦猶云學者之事、宰相之職云爾，以其屬他故也。若以爲聖人所盡者言，則下文「待其人而後行，苟不至德，至道不凝焉」都説不去了。語意正與「君子之道費而隱」同，彼固非就君子身上説道之費隱也。

「洋洋乎發育萬物」

萬物之所以發育者，皆道之所在也。道體物不遺，無物不有，故曰「發育萬物」。非謂聖人之博厚載物，高明覆物，悠久成物，爲發育萬物也。《語録》謂聖道發育，「即春生夏長秋收冬藏，便是聖人之道，不須要聖人使他發育。峻極于天，只是充塞天地意思」。此説最好。蓋生長收藏，天地之道，即聖人之道也。天地之道亦屬聖人。○即是陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。知一陰一陽之謂道，則知道之發育萬物矣。物兼動植。○「峻極于天」，謂其高際夫天也。凡盈穹壤間皆道也。程子曰：「天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體也。」張子曰：

「氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗止息。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，爲風雨，爲雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。」此程張二夫子之言，皆是極道之全體而言也。所謂「發育萬物，峻極于天」者，於此可見矣。○凡此道理，雖若泛然無與於人事者，不知其實皆在學者所融會貫通之中，又其踐行處，亦往往有與造化相符合，如所謂與天地相似者，故曰凝道。

「洋洋乎發育萬物，峻極于天」，此以外面規模言。「優優大哉」，則就裏面許多物項事目來説。其實所以大者，以其有是道心也。太山不棄尺壤，❶故能成其大。河海不擇細流，故能就其深。或曰如此則以發育萬物者逐件説來，便是小處。曰：「發育萬物，觀萬字與峻極于天字，總是舉大規模。三百、三千，本文不就上萬物説。然若就物言，固亦是衆小處，但猶未見其爲至小也。今曰『經禮三百，曲禮三千』，專就人事上説。夫人特天地中之一物，而其禮之至微，乃至於三千三百之多。如此則天地許多物，其理之細微可勝言哉？此所以爲至小而無内也。道之至小無内，其要只在謹獨矣。」

「待其人而後行」

要雙關着道之大、道之小處。故愚以爲，必德性弘大、學問精密之人，而後是道可行也。故脩德凝道，便亦有此兩端工夫，存心以極道體之大，致知以盡道體之微。蓋必德性弘大，然後是道之大者有以體之而無或遺；必學問精到，然後是道之

❶「太」，嘉靖本作「大」。

小者有以察之而無不盡。

「故君子尊德性而道問學」

此章致知帶有力行，非謂學問只是知一端，不用行也。「經禮三百，曲禮三千」，不見於行，何以凝道？○德性者，吾所受於天之正理也，即所謂「天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性」者，「人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德」者。此之謂德性也，使不先有以尊之，則中心無物，而失本然之權度，將何以窮至事物之理哉？故曰「非存心無以致知」，蓋涵養須用敬也。○尊德性工夫，閑只是存心，如溫故敦厚皆然。道問學，却費力推勘。○問學者，格致誠正之事，即博學、審問、慎思、明辨、篤行之功也。使不有以道之，則不能周知事物之理，將何以全吾所受之性哉？故曰「存心又不可以不致知」。非存心無以致知，故君子必存心，以極乎道體之大；而存心又不可以不致知，故君子又必致知，以盡乎道體之細。此存心致知二事，脩德凝道之大端，缺一不可。○《堯典》「欽明」二字，乃是作聖人工夫，欽即堯之尊德性處，明即堯之道問學處，故《集傳》云「欽體而明用也」。○「道，由也」，謂循其則也。孟子曰「君子深造之以道」，謂循其進爲之方也。循即由也。○道問學，學以問爲先，故曰問學。愚每謂學只是效，效須是問。○存心是規模要大，致知是工夫要縝密也。如此說便見存心致知二事已盡脩德之事，而致知之帶力行，亦可意會矣。

「致廣大」廣大與精微相對。

德性本自廣大，以私意蔽之，則非惟無以

致其廣大，而廣大者轉狹小矣。故不以一毫私意自蔽，乃所以致其廣大也。人之心體，本有所謂洞然八荒皆在我闥者，故曰廣大。○「盡精微」，精則微矣，故精義入神。

「極高明」高明與中庸相對，惟中故庸。

德性本自高明，以私欲累之，則非惟無以極其高明，而高明者轉卑暗矣。故不以一毫私欲自累，乃所以極其高明也。人之德性，本有所謂清明在躬超然塵汙之表者，究竟則止是羞惡之心也。廣大究竟是惻隱，故體仁，則無一物不在所愛之中。欲致廣大，豈能將心胸勁展拓開闢將去使廣大耶？不過不以私意自蔽而已。若於此說工夫太重，又非存心之屬矣。○人心本廓然大公，但私意從中起，即障隔而窄狹了，故屬之廣大。人心本自高明，只爲外面物欲所動，則爲他累得卑汙昏濁了，故屬之高明。○不以一毫私欲自累，真箇有鳳凰翔于千仞之意，觀世之齷齪者略不少介意，何高明也！致廣大，橫說；極高明，直說。私意輕、私欲重，爲廣大之蔽者，是私意，意既生則蔽其廣大矣。意如雲然，爲高明之累者，是私欲，欲既溺則累其高明矣。如石之沉於水，亦終究于汙下矣。○盡精微，道中庸，不必說廣大中有精微，高明中有中庸。蓋廣大高明是德性，精微是理之散於事者，中庸是事之合乎理者，以事理言，與心體有別矣。要其極則心體固自具乎事理也。

「温故而知新」

「故」是人心之良知，是德性元有的，故曰「故」。不必以爲廣大之已致、高明之已

極者。〇「謂故學之矣，復時習之也」，此學字與道問學之學不同，問學是致知，溫故是存心。

〇或曰既以「故」爲德性之良知，如何云「謂故學之矣，復時習之也」？曰：「『故學』字面若泥得深，則又不合於尊德性矣，乃涉於道問學也。已智者固嘗形諸云爲之間，❶是亦所謂習其事者，便有積習之意。故曰『謂故學之矣，復時習之也』，亦只是訓字義之法，不得不然，若深泥之，則此既曰『故學』，曰『時習』，下面何以又只曰『涵泳其所已知』？涵泳二字，只是『涵養須用敬』意也。」

「涵泳其所已知」。〇重在溫字與涵泳字，存心意正在此。其所已知，此知字與致知之知不同。致知之知，日知其所未知也。溫故之知，習其所已知者，非存心無以致知。若說「故」是前日所知者，今又溫之，則是非致知無以存心矣。豈不背乎？

〇「溫謂故學之矣，復時習之也」，猶《大學》云「顧謂常目在之也。常目在之，則無時不明矣」。知明命之非真以目顧，則知尊德性之「溫故」之非真出於舊日所學而知者矣。此證佐之法。

「敦厚以崇禮」

「敦，加厚也」，敦厚是敦其所已厚者，厚是德性之已能者，故朱注謂是「敦厚純朴」。〇天資朴實，固有已能處。若資質不朴實者則如何，且何以知此爲指朴實者？蓋此朴實仁厚處人人都有，故具此生理，自然皆有惻怛之意也。

❶「智」，嘉靖本作「知」。

〇朱子一說甚妙，宜記之，曰：「厚是資質朴厚朴實，敦是愈加厚重，培其本根。有一般人，實是敦厚純朴，然或箕踞不以爲非，便是不崇禮。若只去理會禮文，而不敦厚，則又無以居之。所以忠信之人可以學禮。」〇「敦篤乎其所已能」。〇朱子曰「厚是資質朴厚」，然則「故」者是已知，乃人心之靈，莫不有知者。蓋此時未有問學工夫，且是涵養。〇「敦厚以崇禮」，先儒尚泥「以」字，而謂敦厚重者，謂崇禮只在敦厚。如此則與「存心者又不可以不致知」一句獨有碍。今斷只是一般，其改「而」爲「以」處，亦不必拘大意，總是「非存心無以致知，而存心又不可以不致知」。猶《易大傳》云「蓍之德員而神，卦之德方以知」，以亦而，而亦以也。豈可穿鑿而謂其有異旨耶？

「涵泳乎其所已知，敦篤乎其所已能」，其規模一何廣，信乎其爲存心以極道體之大者之屬也。〇所已知，良知也；所已能，良能也。要見得是本然之德性，此時未有學問工夫。〇「涵泳乎其所已知」以理言也，故「義理則日知其所未知」，亦以理言。「敦篤乎其所已能」，以事言也，故「節文則日謹其所未謹」，亦以事言。〇《或問》又有「温故然後可以知新，而温故又不可以不知新；敦厚然後可以崇禮，而敦厚又不可以不崇禮」。然則泥以字而立異說者，殊無意謂。〇道中庸是處事，崇禮是謹節文，分明是行，亦謂之「致知之屬」者，蓋道中庸必擇中庸爲先，禮之節文至繁密，要一一依他行，必先窮究得盡，是其所重，總在知上。故就其所重言之，總歸之致知耳。但曰處事，則不

使有毫釐之差，節文則日謹其所未謹，便是示人以有力行在矣。看來看去，朱子注自不差。况此又是大節目所在，朱子豈容至有差耶！

○「致廣大而盡精微，極高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇禮」，都是相反而相應説。廣大，大也。精微，細也。致廣大者未必盡精微，他却有盡精微。極高明者多至於虚遠而欠平實仔細，他却又道中庸。涵泳乎其所已知者，或只守其所已知，他又却不以是自安，而日知其所未知。天資純一朴厚者，或不謹於禮節，而一循其性地之自然，而無檢勘，他却又於節文則日謹其所未謹。蓋道體一大一小，得其大者或遺其小，力於小者又或不及其大。故如此立言，以見必兩致其功，方爲周至。○胡氏又以知新應盡精微，意謂皆以理言；以崇禮應道中庸，意謂皆以事言。或曰温故只可應致廣大，敦厚只可應極高明乎？曰：「亦可致廣大而不以私意自蔽，知見上意也主理。極高明而不以私欲自累，行爲上意也主事。」此説甚覺有理。○道體之大，在德性上。德性是吾心體之本然者，何以見之？蓋廣大者，心體本自廣大也。高明者，本自高明也。人心之靈，莫不有知，所謂良知者，則故其本然者也。人得天地之心以爲心，具此生理，自然便有慈愛惻怛之意，所謂良能也，則厚亦其本然者也，故曰存心。胡氏説得此意出。

史氏第三節説，要把道問學兼知行，而以盡精微、知新屬知，道中庸、崇禮屬行。愚以爲《章句》亦是此意，觀其曰析理，曰處事，理義曰知，節文曰謹，似儘明白可

據，學者當詳讀史氏此一節之說，其末後行自不須用。○史氏曰：「致知力行與存心致知，其先後次序不同。必曰明此理，而後能盡此理，此致知所以居力行之先也。必使一念全而萬理見，然後可使念慮精而萬理明，此存心所以居致知之先也。」蓋存心是全此理之體統，致知是各隨其理而察之，故與知行之序不同，此說甚好。

「聖賢所示人入德之方，莫詳於此」。○既曰莫詳於此，則不但有致知，而力行亦在其中矣。朱子豈不知問學不只是知一邊工夫耶，又豈不知欠力行一邊工夫爲未詳耶？ 史氏之說痛快。若無力行，豈足以盡脩德之事耶？ 此是大關節所在，朱子宜不至有差誤也。○或說朱子未是聖人。愚謂道不過極於至大而無外，入於至小而無內，兩端而已。贊朱子者曰心胸開豁，海闊天高，則所以尊德性而極道體之大者至矣。又曰義理玄微，繭絲牛毛，則所以道問學而極夫道體之細者至矣。如是則至德備而至道凝矣，不謂聖人而何！ 蓋亦由學知利行而至於聖域者也。

「是故居上不驕」

此言其於道之大小精粗，皆理會貫徹了後，盛德之效自然如此。然亦只是素位而行，意非有巧術也。乾九三進德脩業，却可上可下，不驕不憂，正是此理，又何嘗有甚巧術機關在？ 故朱子曰「明哲只是曉天下事理，順理而行，自然灾害不及其身」。味朱子此語，又見得「明哲保身」之爲通管上四句，不專謂默足以容也。朱子此說，所救甚大。下文又以楊雄所

言者爲是占便宜法，故終被他誤。又云若到舍生取義時，又不如此。論其所救又甚大。○至此則道理爛熟之後，從心所欲，不踰矩之境，左之左之，無不宜之，右之右之，無不有之者也，非聖人而何！○致知之功，非止仁敬孝慈信之類，在所當窮，若吉凶存亡之理，亦在所理會矣。故能於此可上可下，足興足容。○新安陳氏以明哲保身只是默足以容，史氏援《語録》以破之，極爲詳明痛快，且以此詩爲仲山甫作，山甫非容默者，尤爲的實。○問：國有道，足以興，何獨以言？曰：「此對默而云也，國無道而默，循默之類而推之，其所退藏收斂者固多也。國有道而言，循言之類而推之，其所直前敢爲處尚多也。聖賢之言亦多是舉一隅，而在學者之以三隅反。」

「愚而好自用」

看此章與下章，須要用德字、位字、時字來繩他。愚自用，無德也。賤自專，無位也。居今反古，戾乎時也。此皆非明哲保身之道。下文「天子」即下章之王者，則德、位、時之兼備者也。

「非天子」

此天子是受天命而爲天子者，如禹、湯、文、武是也，故有德與時在，非只以位言。若夏少康、商高宗、周宣王，俱不與焉。是爲當守先王之法，率由舊章者也。故《或問》以改正朔，易服色，殊徽號以新天下之耳目，而一天下之心志爲言。

「不議禮」

「禮，親疎貴賤相接之體也」。「親疎貴賤」四字，説得盡禮。曰禮也者體也。以貴賤言之，天子統三公，三公率諸侯，諸

侯制卿大夫，卿大夫治士庶人之類，其相臨之際，各有分限節度，不容毫髮僭差也。以親踈言之，父子如何相接，叔姪如何相接，兄弟如何相接，宗族卿黨長幼朋友師弟又各如何相接，生而相待如何，死而服喪之制如何，亦各有分限節度，不容毫髮苟且也。○一說據《章句》「相接」二字，指在生時事，不及喪服之制。看來亦是。但據本文禮字，似當該了。聖人議禮，豈容不及喪服喪祭禮之大者也？

「相接」字大概說耳。

「不制度」

「度，品制」，指車旗服色等制度。車如何制，旗如何制，又天子之車如何制，諸侯卿大夫之車又如何制，下文「車同軌」正應此，然亦舉其一端耳。况車又有許多等，但其軌則皆同。此類《周官》皆有載。

謂之「品制」，品有不相混而各有倫之意。或曰如此則意在異不在同，本文意在同，故曰同軌、同文。曰：「非此之謂也。審異所以致同，如親踈貴賤相接之體，豈容不異？就逐項說，則天下皆同矣。」

「不考文」

按《章句》下《語録》云：「每歲使大行人之屬巡行天下考文。」而《或問》則曰：「外史掌達書名於四方，而大行人之法，則又每九歲而一諭。」不同何也？今按《周禮·大行人》「歲徧考，三歲徧覜，五歲徧省，七歲屬象，胥諭言語協辭令，九歲屬瞽史諭書名」，則無不同矣。或每歲而考之，或九歲而諭之，皆大行人之職也。○今按《章句》曰：「文，書名。」名是音聲，而許氏却兼象形言者，何與？蓋有其形則有其聲，其形差則其聲差，如木

字加一點便喚朮，加一畫便喚未，既正其聲音，則畫在其中矣。故《或問》又云「文者，書之點畫形象也」，與此互發。以象形言，日奇象，月偶象。以會意言，天，一大；地，土也。○今按訓文爲書之點畫形象，於文字爲切文。書名可改，曰形而名，亦在中矣。「書同文」，文者書文也，豈不是形？○東陽許氏曰：「書，名者，即字也。名則其字之聲稱也。如天字之形是書，讀之曰天是名，考者欲正其字形與讀之音聲。」或謂議禮、制度、考文三件，説天下之事還未盡，如不違農時，斧斤以時入山林，春取榆柳之火，夏取棗杏之火之類，當何所屬？又如征伐賞罰之類又不知何所屬？曰：「此以屬之制度，未見其不可也。」

「今天下車同軌」

此三句非虛尊當朝也，其實是如此。《或問》特爲明之，當看。可見古人雖於君父無溢美。

「車同軌」，應制度，轍迹之度。舉一以該其他，他物亦各有其度也。○車轍迹之度，周制輿之廣六尺六寸，故其轍迹之在地者相距之間廣狹如一。○轍不在車而在地，以迹爲驗也。

「行同倫」，應議禮，倫次序之體，即親疎貴賤相接之體也。

○「書同文」，應考文。上云「文，書名」，謂字之聲音也，聲音隨字形而別也。今曰「書同文」，謂天下之字同其稱名也。如「車」字如此寫，天下之人皆名之曰車也；「行」字如此寫，而天下皆名曰行也。

○「今天下車同軌，書同文，行同倫」者何也？正以「非天子不議禮，不制度，不考

文」也。○當時雖禮樂征伐不自天子出，然而諸侯不能以相一，天下猶爲周也，安得不仍文、武、周公之舊？ 且其由來非一日，如甲雖變而乙丙不變，終不能以通乎天下，亦徒自勞耳。故必能一天下，而後可以一新天下之耳目，而使八荒同度。○天下之車，作者非一人也，而皆同軌。天下之字，書者非一手也，而皆同文。天下之行，行者非一人也，而皆同倫。豈非以「非天子不議禮，不制度，不考文」，而無敢自用自專而反古者哉！

「雖有其德，苟無其位」云云「不敢作禮樂焉」

禮樂，即所議之禮，所制之度，所考之文也。謂之禮樂者，禮樂是通套字。要之，禮一字盡該了。不可謂樂在制度內，以樂屬制度只說得樂器，樂却有聲容情文，度字如何該得？ ○「必聖人在天子之位」，聖人以德言，天子以位言，故《易》「首出庶物」，不可兼德位。○「必聖人在天子之位」，此句正與非天子不議禮、制度、考文相應。蓋《中庸》論理之常，則聖人必得位，故上以議禮等事歸之天子，而此則以雖有其位無其德，有其德無其位者來反論之。

「吾說夏禮，杞不足徵也」一條

按此條言語比《論語》尤爲周密。夏謂之吾說者，夏禮當時無可學處，但孔子旁搜博采，或聞一以知十，或因一以推百，故僅可得而說，即所謂夏禮吾能言之者也。既曰「有宋存焉」，則殷禮可學矣。○夏禮，吾雖能說，然無文獻可證，則人不信耳。要人信得，須是有證方可行。若孔子胸中已自了然，何用證耶？ 雖無可

證，以義而起，斟酌百王，又豈拘拘於夏禮乎！〇既曰「有宋存焉」，又曰「宋不足徵」，何與？蓋宋雖有存，存焉者寡矣，故以爲不足徵。亦可以爲有宋存亦可不，但其言各有所主也。下文《章句》又曰「夏、商之禮雖善，而皆不可考」。《章句》分明云「周禮乃時王之制，今日所用」，看此字面，非應反古而何？〇見居今世，無敢反古，雖以孔子亦從周。「從周」二字，正與反古相應，或疑爲通繳者，非也。非惟上節失了居今反古句意，而此又失愚而自用一句意，皆不成文理。〇《語録》分明云：「居周世而欲行夏、殷禮，所謂反古道也。」或者但以下章云「下焉者雖善不尊」注，舉孔子爲説，以爲不敢自專亦得。殊不知此則上文已有「雖有其德」一條了，此節只是生今世不反古道者，故以夏、商對周而言。若謂「雖有其位」條爲通應首節，則須添反古一段意以此節爲通結，則又須添自用自專兩段意。不如虛心以觀本文相應之意，自明白不待解説。〇兩節分應首節三意。

〇「吾説夏禮」一條，與《論語》「夏禮吾能言之」，是非一時之言，意各有所主，非記者有詳略也。如「明乎郊社之禮、禘嘗之義」，與《論語》知其説者亦非一時之言，其云記有詳略者，特以指其掌一句言。其云「孔子既不得位，則從周而已」者，非以「不得位」三字應有德無位説，此又有意在，爲孔子若得位，則斟酌四代，不專於從周矣，故云。〇此節夫子之所感者深矣！一以見先王一代制作其良法美意不得盡傳於今，二以見已不得取先王之遺典而集其大成以垂大法於後，只是

遵時制而已耳。故曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」

○「吾説夏禮」一條，孔子之意正有編采歷代之禮，而斟酌其中，以集其大成爲萬世常行之道之意，不是直止從周之禮而已。❶其曰「今用之，吾從周」者，不得位而安，爲下不倍之道耳。不然，只説從周便了，何必遠引夏、商云云？蓋其意甚遠，其抱負甚大，但此意非《中庸》此章之旨。《中庸》所引，只在從周一意而已。

○「孔子既不得位，則從周而已」，孔子之素志，固欲斟酌四代之禮樂，以立萬世常行之道，不止於從周也，特以不得位，故從周耳。孔子曰「吾志在《春秋》」，故《春秋》行夏時，此則以天子行事也。

《或問》云：「古之有天下者，必改正朔，易服色，殊徽號。」按正朔，正謂歲之首也，朔謂月之一日也，如夏建寅，商建丑，周建子是也。建寅之建，謂斗柄月建，非人建之也，故曰「夏以建寅爲人正」。看「以」字，亦可見本是改正，不改朔，朔亦隨之。蓋有寅正則有寅之朔，有丑正則有丑之朔。正朔之名，其來久矣，今皆不告朔。

「王天下有三重焉」

此「王天下」者，即上章之「天子」也，是始受命爲天子者，故議禮、制度、考文，以新天下之目耳，❷一天下之心志，而世爲天下道，非指守成繼業者言也。守成者雖賢聖，率由舊章，纘其舊服可也。

「其寡過矣乎」

○非謂天下寡過，謂天下之人得以寡過

❶「之禮」，原爲空白，今據嘉靖本補。

❷「目耳」，嘉靖本作「耳目」。

也。下文所云「世爲天下道」者，此也。注云「國不異政，家不殊俗」，此也。人得寡過，則皆遵義遵路，會極歸極矣。○《章句》「國不異政，家不殊俗」，正所謂同軌、同文、同倫。國家分説，諸侯有國，大夫以下有家，政在上，俗在下，觀政於朝，觀俗於野。

「上焉者雖善無徵」，有其德與位而無其時也。「下焉者雖善不尊」，有其德而無其時與位也。○「無徵不信」、「不尊不信」，俱無「民」字，下方言「不信民弗從」者，蓋無徵與不尊則在己，自無以取信於人是不信，不信則在人，便自無可從之理，故民乃弗從。不可於不信上就説民不見信也。○「上焉者」不可露出夏、商字，只言時王以前則可。「下焉者」不可露出孔子字，只言聖人在下者則可。○上焉者、下焉者，則非當時之王天下者也。不信不從則不能使人寡過矣，此是正意思。下文「本諸身」則有其德矣，「徵諸庶民」則有其時，有其位，而人信從矣。既本諸身，徵諸庶民，則考三王自不謬云云，文意自相照應也。

「故君子之道，本諸身」

「本諸身，徵諸庶民」，此「本」字「徵」字，不要把對下句「考」字、「建」字、「質」字、「俟」字看，要把來對「不謬」、「不惑」、「不悖」字方是。故解云「本諸身，有其德也」，非謂今方反身以脩德也。「徵諸庶民，驗其所信從也」，非謂今方去驗他也，是已驗者也。此「信從」二字，是上文信從字，蓋以其又有時位也，驗自然驗，非我始稽驗之也。○此一條連「本諸身」盡作自然者言。

「建諸天地而不悖」

○以議禮言之，如天秩有禮而我庸之，天序有典而我惇之。其分之不相侵，即天高地下之不可易也。其情之相親，即天氣下降，地氣上騰之理也。是故君尊於上，臣卑於下，天地之大義也。男正位乎外，女正位乎内，亦天地之大義也。此以分之不相侵者言，固不悖於天地也。天地者，道也。以其情之相親者言之，上下交而其志同，與天地交而萬物通者一理也。男女睽而其志通，與天地睽而其事同者一理也。此以其情之相親者言，亦見其不悖於天地也。要其所不背者固非一端，此姑舉兼動静而言，庶乎得其大端耳。○以制度言之，如上衣下裳之制，天地之位也。方底員蓋之屬，天地之象也。又如凡上下方員、剛柔動静之類，即天地之陰陽也。凡金木水火土之用，或青黄赤白黑之色，此類皆天地之五行也。若泛而論之，又不必如此之拘拘於符合。蓋天地者，道也。道者，自然之理也。但制度合於當然之理處，便是與天地之自然者無所拂矣。○以考文言之，六書之法或象形，或諧聲，或會意，或處事，或轉注，或假借，其義無不畢歸於陰陽五行與萬物而已。先儒謂字生於聲，聲生於氣，二氣四聲之離合，而天下之字窮矣。夫天下之字，不出乎二氣四聲之離合。二氣四聲也者，非天地之所爲乎！且有是物，則有是聲；有是聲，則有是字。以天下之字名天下之物。有是物，聖人不容無其字；無是物，聖人不虛設其字。天下之字，人但知其爲聖人所制，而不知實本於造化所爲也。○二氣輕清重濁也，

四聲平上去入也，清濁之内自該五音，亦猶陰陽之該五行也。〇五音，宫、商、角、徵、羽也。宫爲喉音，屬土；商爲齒音，屬金；角爲牙音，屬木；徵爲舌音，屬火；羽爲唇音，屬水。一皆天地之五行所敷宣也。是何悖於天地乎？五音不出乎二氣之清濁輕重，故宫最重，而角次之，商最輕，而徵次之，羽則清濁之間。〇不曰「天地，道也」，而曰「天地者，道也」，猶云「天者，理而已矣」。若三重，❶若百世聖人，皆是人道。「三重」亦皆人道也，故不用解。惟天地鬼神於三重若無相關，如何謂建之不悖，質之無疑？故解之曰「天地者，道也」，曰道便見其所以有合處。曰「鬼神者，造化之迹也」，便見其有合於造化處。曰「鬼神者，造化之迹也」，明非窅冥不可測之鬼物也。自議禮言，如升降揖遜之儀；自制度言，如動静曲折之機；自考文言，如點畫鉤抝之變，清濁高下之音；皆鬼神變化屈伸之體也。

「質諸鬼神而無疑」

以議禮言之，如郊則天神格，以此理之不疑於天神也。禋于六宗，望于山川，徧于群神，而群神之感格，亦以此理之不疑於群神也。〇又大概説，以議禮言，凡其所制親踈貴賤相接之體，其勢相爲屈伸，其情相爲往來，各當於理，而不失其倫，一鬼神屈伸往來之義也。〇以制度言之，如在璇璣玉衡以齊七政，而日月五星之運皆不違其度數之所窺。如制蓍以筮，制龜以卜，而可以探賾索隱，可以鉤深致

❶ 「重」，嘉靖本作「王」。

遠，可以傳鬼神之意，而斷天下之疑。是亦質諸鬼神而無疑者也。○以考文言之，如日之爲奇，月之爲偶，山有山形，川有川勢，如此之類，一造化之迹之呈露也，此以字形言也；曰噓則聲隨以出，曰吸則聲隨以入，曰來則其勢自彼而之此，曰去則其勢自此而之彼，如此之類，一氣機之出入變化也，此又以字音言也。又如曰出曰入，曰闢曰闔之類。○又大概說，凡車旗服色之制，此屬制度，一陰陽變化之迹也；其方員動静之象，一陰陽造化之妙也。○又大概說，其字形之曲折，鬼神之變化也；其字音之清濁高下，鬼神之闔闢屈伸也。○既曰鬼神造化之迹也，又曰鬼神至幽而難知，一也。迹指其屈伸往來言，非謂有迹可見聞也。

一說：三重合乎理，則合乎天地。天地，惟理而已矣。合乎理，則亦合乎鬼神。鬼神，亦惟此理而已矣。合乎理，則合乎百世之聖人。百世聖人亦惟理而已矣，合乎理則亦合乎三王。三王亦惟理而已矣，雖曰以已然之迹言，三王已定之迹，獨有非理者乎？況其間必有所損益處，如周公思兼三王以施四事，亦惟理而已矣。若一一都求其所以合處，則百世聖人未來者又將一一比類而合之乎？且三王不謬，又豈能以一一皆合而全無所損益乎？若有所損益，則將以損益者爲謬乎？亦惟當理而已矣。其曰考三王，建天地，又曰質鬼神，俟後聖者，只是言無往不合，無適而不見其善耳，故下云「知天、知人，知其理也」。

○建天地，質鬼神，若只概說大理，則當云天地也當晝而晝，當夜而夜，當寒而

寒，當暑而暑，當風而風，當雨而雨，山當峙而峙，水當流而流，草木當榮而榮，當悴而悴之類，其當然而然者，即理也。鬼神也當屈而屈，當伸而伸，當變而變，當化而化，當合而合，當散而散，當培而培，當覆而覆，當吉而吉，當凶而凶，其當然而然者，即理也。若聖人之議禮、制度、考文，禮當如此者則如此，禮當如彼者則如彼，度當如此者則如此，度當如彼者則如彼，文當如此者則如此，文當如彼者則如彼，禮之親疎貴賤，度之高下大小，文之多寡清濁，一一惟其當然而已。故乾之確然示人易，坤之隤然示人簡。道之明者也，建之不悖鬼神之潛往而潛來，無聲而無臭；至幽者也，質之而不疑前之三王，後之百聖，莫不皆然。如此說甚閑雅而正大，亦甚縝密。然究其所當然之實處，則前諸說似不可没也。蓋窮理須析之極其精而不亂，合之盡其大而無餘，乃爲得之。

○六事，一節説深一節，首身，次民，次三王，次天地，鬼神則至幽者，百世之聖則至遠者。而《語録》云：「第一句、第二句是以人已相對，第三句、第六句是以已往方來相對，第四句、第五句是以隱顯相對。」此說似不如一節深一節之意爲得其序。依此則其序當云：「考諸三王而不謬，百世以俟聖人而不惑，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，始得。」然亦有説也。蓋下條只言鬼神、後聖，蓋是以鬼神該天地，以後聖該三王。蓋鬼神之幽既無疑，則明而天地又何悖乎！後聖之遠既不惑，則近而三王又何謬乎！此則分明是以幽該顯，未然該已然，亦有對意也。

人得天地之氣，則具有天地之理，吾之理即天地之理也，天地一鬼神也，故曰「質諸鬼神而無疑，知天也」。○人同此心，心同此理，萬古一理，千聖一心。所謂百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。故曰「百世以俟聖人而不惑，知人也」，如此說來庶幾真切。

「知天也、知人也」

曰天曰人，理無不盡矣。曰知天曰知人，此知非泛泛之知，乃至誠盡性章所謂察之至於「巨細精粗，無毫髮之不盡」者，以所知無不盡，故其制作無往而不盡其善也；以知其理無不盡，故做得來盡其美。○「知天、知人，知其理也」，其理則天人一也，說見上，可以意會。天之理盡於鬼神，人之理盡於聖人。質諸鬼神而無疑，是合於天；其合於天者，知天之理也。百世以俟聖人而不惑，是合於人；其合於人者，知人之理也。此又推本意，見其所以合於天人者非偶然也。由知天人而作也。❶

「是故動而世爲天下道」❷

動、言、行，皆指「三重」。言是三重之見於號令議論者也，而人皆法之行，是三重之自盡於吾身，而措諸天下者也。而人皆則之如此，則國不異政，家不殊俗，而人寡過矣。

「言而世爲天下則」

此「言」字所謂「言出乎身，加乎民」者也，是號令訓誥之類。故曰「大哉王言」，又

❶ 「作」上，嘉靖本有「制」字。
❷ 「是故」下，嘉靖本有「君子」二字。

曰「仁言不如仁聲之入人深」，又曰「王言如絲，王言如綸」，皆三重之形於言語者也，故「世爲天下則」。則，準則也。豈直頰舌間之一談吐而已哉！

「以永終譽」，謂永終其譽也。「蚤有譽」，謂遽便有譽也。而新安陳氏乃曰：「永終譽，要其終；蚤有譽，原其始。」此說似小巧。蚤即先之意，謂必先有此六者，然後有此令譽。未有無此六者而先有令譽也。饒氏曰：「遽也，一理也。」○或問：王天下有三重焉，至於建諸天地而不悖，百世以俟聖人而不惑，似乎天道之事，而乃亦爲人道者，何也？曰：此承上尊德性章「居上不驕」而言，安得不爲人道？蓋此章不謬不悖云云，總是上章「居上不驕」一句內注脚也。原脉則在尊德性、道問學工夫上來。安得不爲人道？原與愚而好自用章言「爲下不倍」者類也。

「仲尼祖述堯舜」章

《中庸》一書，出於子思憂道學之失其傳，實所以衛夫子之正傳也。蓋道學非孔氏一家之學，自堯舜以至於文武，聖聖所以相傳之公物也。

○先孔子而聖者，非孔子無以明；後孔子而聖者，非孔子無以法。所以子思於《中庸》首章則述所傳之意以立言，所傳之意出於孔子者也。第二章便引孔子論中庸之言。自第二章以下，一書之中引孔子之言大半焉，而己所立言蓋無幾。雖其所立言，亦皆爲述所傳於夫子者也。至於此章，承上數章言天道人道之事者詳且盡矣，則於此復以仲尼一身之事終之。其下二章則承此章「小德川流，大德敦化」而言，皆所以盡此章之旨也。蓋以

見群聖之道，畢集於夫子一人之身。夫子一身正所謂「爲天地立心，爲生民立極，爲往聖繼絶學，爲萬世開太平」者也。只觀於此章所謂「祖述堯舜，憲章文武」云云，「辟如天地之無不持載，無不覆幬」云云，則當時子思之所以推崇夫子者至矣，不可復有加矣。則所謂集群聖之大成者，亦不待至後世而後其論始定也。夫序中庸而終之以夫子云云者，舉中庸之道盡歸於夫子也。此實子思之意也。雖子思之意，實天下萬世之公論。故在孔門，當時宰我則曰：「以予觀於夫子，❶賢於堯舜遠矣。」在子貢、有若則曰：「自生民以來，未有夫子也。」後乎文中子則曰：「夫子與太極合德也。」周子則曰：「道德高厚，教化無窮，實與天地參而四時同，其惟孔子乎！」不及堯舜諸聖人也。蓋道原於天，賦於物，具於人，盡於聖人，而集其大成於夫子。自夫子以前，一世得一聖人而僅足；自夫子而後，千萬世得一聖人而有餘也。○堯舜所以相傳之要旨，曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，先儒謂此十六字爲萬世道學之祖，則知夫子之所以祖述堯舜者矣。○遠宗其道，如惟精惟一者，堯舜之道也。夫子所謂擇善固執，則精一之謂也。允執厥中者，堯舜之道也。夫子所謂君子時中，則執中之謂也。大概言之則如此。

「憲章文武」。○憲章曰近守其法。蓋上古列聖創制立法，至周文武而大備。故曰：「丕顯哉！文王謨。丕承哉！武

❶「予觀」，原倒，今據嘉靖本乙正。

王烈。啓佑我後人，咸以正無缺。」夫子之憲章者，一言以蔽之，則所謂「吾從周」是已。若考其實，則《詩》《書》所刪述，備載文武之事。答哀公之問，備述文武之政。曰「文王既没，文不在兹乎」，則拳拳於文王之文之是承。曰「謹權量，審法度，脩廢官」之類，則縷縷於武王之烈之是述。斯亦可以見其憲章之大略。然即此求之，其中固有内而本者，亦有外而末者，蓋不能以一一指實而分類之耳。

「上律天時」，大凡隨時變易以從道者，皆是也。「下襲水土」，大凡隨寓而安、宜於土俗者皆是也。合内外本末皆然。

《或問》以仕止久速、各當其可爲「上律天時」，以用舍行藏、隨寓而安爲「下襲水土」，似若無别。曰：用舍行藏與仕止久速似無不同，若各當其可則附於時，隨寓而安則附於地，亦略有别。○堯舜之道，文武之法，要亦不外乎上律下襲而已。故《或問》云：「古先聖王之所以迎日推筴，頒朔授民，而其大至於禪受放伐之各以其時者，皆上律天時之事也。其所以體國經野，辨物居方，而其廣至於昆虫草木之各遂其性者，皆下襲水土之事也。」此即堯舜文武之事也。

或以内而本爲聖人之大德敦化，外而末爲聖人之小德川流。按《或問》云：「以天地言之，則高下散殊者，小德之川流；於穆不已者，大德之敦化。以聖人言之，則物各付物者，小德之川流；純亦不已者，大德之敦化。」又《或問》云「以夫子已行之迹言之」云云，則概是物各付物之事。而所謂純亦不已者，乃是就聖人之心言，所謂德極其實，至誠無息者也。似

不可以分内外本末。或曰内以心言，夫子一以貫之，亦不過是一心貫萬事而已。其言所謂内外不遺，《孟子注》所謂「内外本末，交相培養」，是皆以内爲心，則内似可爲大德矣。又下文曰「敦厚其化，根本盛大而出無窮」，則本字似亦爲大德所在。彼《或問》所云，蓋朱子明謂「姑以夫子已行之迹言之」，曰事曰迹，豈至誠無息、大德敦化謂耶？内本外末，自不相襲，内心外，行與事也。若心之所存，行事之所施，則又自有本末。如仁敬孝慈之類，在心之本也；細行必矜之類，在心之末也。如君子道者三之類，行事之本也；籩豆之事之類，行事之末也。夫子之祖述憲章，上律下襲，即前章所謂「惟天下至誠爲能盡其性」，巨細精粗，無毫髮之不盡者，故朱子如此立言耳。不然，亦何用此二句？若以配大德小德，則朱子豈肯既言内外，又言本末，如云「兼費隱，包小大」，又如云「動静不違，内外交養」，皆用字不重復也。若《孟子》持志養氣一節，兼言内外本末，則應上文急於本而緩其末，失於外而遂遺其内而言。其以心爲本，氣爲末，言爲外，心爲内，亦不重復也。又内外曰兼，本末曰該，亦各有當。此説但恐人未信耳。或又曰：内既以心言，非大德而何？曰：「此雖以心言，猶只就逐事上説他管攝處，如仁敬孝慈信之類，逐件内面存主工夫，皆以散殊者言，非指萬理之一原，天下之大本所在也。」

《章句》云「皆兼内外，該本末而言」者，謂非可以一端盡也。故《或問》曰「是不可以一事言也」。

凡此祖述憲章、上律下襲者，非可以一端

言，非可以一事盡也。或外或內，無不兼該；或本或末，無少欠缺。蓋舉天下之理，一以貫之而無遺矣。故能「如天地之無不持載，無不覆幬」，「如四時之錯行，如日月之代明」也。朱子立此「兼內外，該本末」云者，正爲下文「辟如」云云而設。而或者誤以爲預爲下文之大德小德而設也。

人道發源，實自堯舜。羲、農、黃帝，❶大概荒朴。故孔子删書，斷自唐虞。此「道」字該盡天下道理。

「近守其法」。○文武者，法制之備。法亦道也。道較渾淪，法則詳密矣。如前云「聖人因人物所當行者而品節之，以爲法於天下」，又如云「立法垂訓於天下」，法豈道外物哉？三代之法，至周始備，故曰「周監於二代，郁郁乎，文哉」。○雖堯舜文武，所以行之於身而措之天下者，亦何者而非上律下襲之事！

「辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明」

謂其萬理兼該，應用不窮也。○無不覆載，無遺也。錯行代明，無已也。○「譬如天地之無不持載，無不覆幬」，此言夫子之祖述憲章、上律下襲，則萬理兼該，衆善悉備。所謂「洋洋乎發育萬物，峻極于天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千」，無不兼收並畜而無遺矣。○「辟如四時之錯行，如日月之代明」者，謂其自少而壯，自壯而老，所以蘊之於心，而措之云爲之間者，泛應曲當，萬變不窮，有如四時日月之運行乎萬古，而無有一息

❶「黃」，原作「皇」，今據嘉靖本改。

間斷時也。要之，無不持載覆幬，與如日月、如四時，止是至誠而已矣。

「萬物並育而不相害」，謂其不相妨害，並生天地之間也。或者乃謂虎狼殘獸，鷹犬搏兔，獺之驅魚，鸇之驅雀，爲有相害者。不然也，有生之理稟於天，固不以此而遏彼。有生之後則隨其五行之生尅以爲消長之機者，亦理勢之自然而然，亦不害於並育也。如爲不並育，則至今獸兔魚雀之類當爲所害盡而無孑遺矣。要之，只是論其各具一理而已。《易》所謂「物各得宜」，不相妨害者也。○並育並行，是統而觀之；不害不悖，是拆而觀之。並育並行與不害不悖，是同時事，可以分合論，不可以先後論。

《或問》云：「自天地言之，則於穆不已者，大德之敦化；高下散殊者，小德之川流。」而不曰並育並行者，大德之敦化；不害不悖者，小德之川流。可見大德小德，還從裏面說，究其實則只是元亨利貞之分合言也。如萬物資始於元，而動植飛潛之爲始者，有萬不一，則自分箇大德小德矣。高下散殊，是舉成語亦自内邊言，故《章句》云「所以不害不悖」、「所以並育並行」云云，猶云所以知者知也，所以行者仁也。○自物而言，則並育並行處在此，而不害不悖亦在此，只有分合之殊，而無彼此之别。自天地而言，則並育並行者，大德之統乎小德也；不害不悖者，小德之分行乎大德也。但小德者，全體之分，分則自内而之外也；大德者，萬殊之本，本則外之所本也。故朱子小注曰：「小德是流出那敦化的出來。」

内，固心也，大德敦化亦心也。但大德敦

化，是純亦不已之心，是體統之心也。所謂内者之心，是逐件之心也。聖人之小德之川流，如有容有執之類，何者而非心所主宰耶？○潛室曰：「細的道理爲本爲内，麤的道理爲末爲外。」○雲峯曰：「如不時不食是末，聖之時是本。如居魯逢掖是末，安土敦仁是本。」○朱子曰：「大德是敦那化底，小德是流那敦化底出來。」這便如忠恕。又曰：「如中和，中便是大德，和便是小德，只是一箇道理。」○曰脉絡分明，曰根本盛大，究竟其所以爲脉絡，爲根本者，豈在萬物與日月四時乎？必有在也。蓋元亨利貞，有統體者，亦有散殊者，如三綱領、八條目相似。○鄭云：「所以不害不悖者，小德之川流。如飛潛動植，各一其理；春夏秋冬，各一其氣；日月陰陽，各一其行度。乃

一本之散於萬殊者，所謂脉絡分明而往不息也。所以並育並行者，大德之敦化。如飛潛動植，雖不同而本乎一元之氣以化生；日月四時，雖不同而本同太極之理以斡運。乃萬化之原於一本者，所謂根本盛大而出無窮也。」

蓋萬物、日月、四時，皆在外者；小德大德，是在内主張之者。○以聖人之不害不悖，而爲小德之川流者言之，如仁之於父子，固無害乎義之於君臣者；禮之於賓主，固無悖乎智之於賢否者。以聖人之並育並行，而爲大德之敦化者言之，天理渾然而燦然者，畢具於其中，至誠無息，而能使萬物各得其所者已在於其内，立天下之大本，而天下之理莫不兼收而並畜，知天地之化育，而天地之道有以兼總乎條貫者也。○曰：子論聖人之大德

敦化處，只言立大本，知化育，而不兼言經綸大經，何也？曰：「三十二章言大德而兼五品大經言者，亦如爲下不倍章帶『雖有其位』而言也，宜細察之。此亦是一疑，更當質諸明者。」

内外本末，字不重復。蓋辟如天地日月四時處，實無所不該，不必就以内與本爲聖人之大德，外與末爲聖人之小德。蓋此以上，且説聖人之如天地日月四時處，未及推本其所以然也。至下文則云：「所以不害不悖者，小德之川流；所以並育並行者，大德之敦化。」大德敦化，則謂其根本盛大而出無窮。在聖人，則爲胸中之純乎誠而言也。小德川流，謂如川之流，脉絡分明而往不息，如天之物各付物，物物各具一太極處，故飛者自得其所以爲飛之理，潛者自得其所以爲潛之理，日明乎晝者不可少侵乎夜，月之爲夜者不可少混於日，時春而春，時夏而夏，時秋而秋，時冬而冬，四時各布其令，各供其職，真所謂脉絡分明而往不息者也。在聖人，則爲老者安之，朋友信之，少者懷之；物各付物，時乎有臨而聰明睿智，時乎有容而寬裕温柔，時乎有執而發强剛毅，時乎有敬而齊莊中正，時乎有别而文理密察。如此之類者，以其胸中之一理者拆而爲萬理，❶渾然者分而爲燦然，正所謂黄中而通理也。故曰：「小德者，全體之分，所謂一理之實而萬物分之以爲體者也。所分者，分此一理以各爲其理也。」○故朱子於《或問》答内外本末之問，只曰「是不可以一事言也」，謂其無所

❶ 「拆」，嘉靖本作「析」。

不該也。其上文論聖人，亦只曰「純亦不已」，聖人之大德敦化；其物各付物者，聖人之小德川流。絶無一字干及内外本末字，亦可見矣。

黄氏以萬殊之本爲天命之性，可矣。以全體之分者爲率性之道，則非也。要之，聖人之大德小德，皆在天命之性，其率性之道乃在如天地之無不持載覆幬，如日月四時之錯行代明，皆兼内外、該本末言。○若以内與本爲大德，外與末爲小德，然則循「皆」之一字而求之，當有四箇大德敦化，而可乎？○大抵自聖人而言，則只是一箇心體。所以祖述堯舜者，此心體也。所以憲章文武者，此心體也。豈不同一箇大德邪？不必以此内與本字當之也。○《通書》曰「混兮闢兮，其無窮乎」，曰混兮者，大德之敦化也；曰闢兮者，小德之川流也。故注曰：「體本則一，故曰混；用散而殊，故曰闢。」

並育並行，就把作大德敦化則不可。蓋所以並育並行者，乃大德之敦化也。一元之氣，於穆不已，是乃天地之根，四時之機，日月之精，萬物之命，正所謂天地之化育者。而萬物之所以並育，道之所以並行者，此也。並育並行，雖非大德之敦化，而大德之敦化亦不可外並育並行而他求也。

不害不悖之所以爲小德之川流者，亦然。蓋就並育並行中細分之，日往則月來，日自日，月自月，春往而夏來，夏往而秋來，秋往而冬來，冬往而春來，以至萬物之生，飛自飛，潛自潛，動自動，植自植，大自大，小自小，而其中又彼自彼，此自此，其所以不害不悖者，蓋此理之散殊分布

爲之也。故曰「所以不害不悖者，小德之川流也」，所謂此理之散殊，即小德之川流者也。

並育並行，不害不悖者，氣化也，形化也，非德也。故大德小德，須從内面説，而於聖人大德小德，亦須以此意求之。○「小德者，全體之分」，全體即大德也。「大德者，萬殊之本」，萬殊即小德也。

此一節主天地言，不主萬物及日月四時也。故並育並行處，便見是大德之敦化；不害不悖處，便見是小德之川流。《章句》「所以並育並行者，大德之敦化」，「所以不害不悖者，小德之川流」。「所以」字亦甚重，推本之論也。或曰：「但主天地言，則大德小德便是萬物之所以並育而不相害，道之所以並行而不相悖處了，再無箇所以處。如説乾之元亨利貞，又謂剛健中正是其體，皆非也。」曰：「不然。並育並行，不害不悖，正如萬物資始，各正保合之類。大德小德，正如於物上見得乾之元亨利貞處，最要分明。」○又曰：「聖人盛德之至，泛應曲當。如仁於父子，無害於君臣之義之類，視之明，無害於聽之聰之類，則天地之不害不悖也。仁以愛人，知以知人，二者不惟不相悖，而反相爲用之類，即天地並育並行也。仁義禮智，以時出之，即天地之小德川流也；立天下之大本，知天地之化育，即天地之大德敦化也。」

「此天地之所以爲大也」，不要太泥「所以」字，要看「爲」字意。不必謂是推本其所以大，乃是備言其所以爲大之實也。萬物與日月四時，俱就迹上觀；大德小德，則説裏面所以主張之者也。

「唯天下至聖爲能聰明睿智」

聰雖以耳，而所以聰者心也。明雖以目，而所以明者心也。睿智則純以心言，智只是其心體之明處，睿則是其思慮之貫徹乎事物之微者，與智略分別也。○禮智之智，雖人之所同，睿智之智，聖人之所獨。睿智視禮智，其所知尤爲敏而詳耳。但此言智之德，曰文理密察，則亦非衆人所得而同者也，故朱子又曰「只是一箇智」。○「睿智」二字，饒氏曰：「睿則能思，智則能知。思屬動魄之爲也，知屬静魄之爲也。」又曰：「魂能知來，魄能藏往。」○聰雖屬耳，所以聰者心也。明雖屬目，所以明者心也。睿智則一以心言。以下五德，俱以心言。

裕深於寬，温深於裕，柔又深於温。發謂奮發，强則有立，剛則所立不撓，毅則又有不息之意，是强深於發，剛深於强，毅又深於剛也。齊謂心之齊一，莊亦謂心之端嚴，此皆以心言。有敬方自外言。或謂齊是心，莊是貌，爲分内外言，非也。中正則又益細微矣。理深於文，密深於理，察又深於密也。朱子曰：「如一物初破兩片，又破作四片，若未恰好，又破作八片，只管詳察。」○「寬裕温柔」，温柔更深。「發强剛毅」，則剛毅深。奮者未必强，❶雖强矣本體或未必剛，剛特一時，毅則堅忍而剛有終也。寬而後能温裕，柔則益純矣，仁之至也。○朱子曰：「此與睿智之智，總亦一般。」今須看得語勢有分别始得。蓋彼雖亦曰知，以資質言而歸「有臨」。此則就知之一字意而細推備

❶「奮」下，嘉靖本有「發」字。

言之，歸於「有別」，就可以應事上說。此則其不同處。故上雖以之「聰明睿智，[1]足以有臨」，下文當云「文理密察，足以有別」，不致重復。○「聰明睿智」一條，此則歷舉聖人之德，在此未說到行處，故一則曰「是以」，[2]二則曰「足以」，言其德之具也。下文方説積中而發外處。

「溥博淵泉，而時出之」

溥，周遍之義。蓋自一事一物以至於萬物之理，無不備，是爲周遍也。博，廣闊之義。蓋自几席之近以至於四方萬里之遠，其理無不該，是爲廣闊也。凡此皆以其充積於中者言也。充積極其盛，言所充積者極盛矣。貼「如天」「如淵」，只是形容上文之溥博。淵泉，静深也。泉源，本也，故注曰「有本」。當分貼「淵泉」二字，皆假借字，尋譬喻也。[3]下章「淵淵其淵」，只注云「淵淵，静深貌」，可見「有本」是解「泉」字。「溥博淵泉」四字，却有大德敦化意。誠以大德小德，亦不容判然不相干也。○「如天」、「如淵」者，此章小德，以其發見於外者言也，故浮其辭曰「如」；「其天」、「其淵」者，以其存諸中者言也，故實其辭曰「其」。○「舟車所至以下，蓋極言之」，不可謂極言敬、信、悦也。若曰敬、信、悦，則自「聲名洋溢乎中國」處便是極言了。此謂極言天下去處也。○「莫不尊親」，謂亦知所以敬、信、悦也。○「配天，言其德之所及，廣大如天」，但仰其德處，便是他德之所感，非必是聖人

[1]「以」，嘉靖本作「謂」。
[2]「是」，嘉靖本作「足」。
[3]「尋」，嘉靖本作「非」。

施德至此，故曰云云。

「惟天下至誠」章

「惟天下至誠」，此只是提起聖人之名號。○「經綸天下之大經」，經綸只自聖人一身而言；天下大經，不是天下人之大經，而聖人經之以爲天下法也。此與天下之大本同例。只是謂聖人一身所處之五倫，皆是天下之大經，聖人處之能各盡其道，而無毫髮之過不及，則爲能經綸之矣。聖人自盡其道如此，所謂人倫之至，故足爲天下後世法也。注謂「各盡其當然之實」者，聖人之德極誠無妄，以其心言，本也；當然之實，以其理言，用也，同一實理也。○「經綸」二字，原有來歷。蓋初間人與人群居天地之中，涣然無統，於禽獸無以異也。自聖人者出，於是各自盡其道，以立人極，爲子而孝，爲父而慈，而其父子之相與也親，以做箇天下父子底樣子。是父子一倫，本自涣散，今爲聖人經綸成箇統紀矣。夫婦、長幼、朋友皆然，故曰人綱人紀。○如爲子而孝，爲父而慈，皆有理其緒而分之之意，所謂經也。其父子之相與也親，則又有比其類而合之之意，則所謂綸也。餘倣此。

「經綸天下之大經」，畢竟是大德中之小德，如小德川流章之有「溥博淵泉」也，不必强以經綸爲「肫肫其仁」，亦爲大德也。恐以大概而言，如爲下不倍章有曰「雖有其位」者云。○「天下之大經」，即天下之達道也，故曰畢竟是大德中之小德。其以經綸爲大德敦化，至於立大本又爲大德敦化，却成兩箇大德如何。或曰上句是以心之用言，下句是以心之體言。然主於用，則其分殊而涉於小德矣。

「經綸天下之大經」，致和也。「立天下之大本」，致中也。立本渾淪説爲是。鄭氏謂：「立人之本，則仁民愛物之類從此出；立義之本，則敬長尊賢之類從此出。」如此則不見萬殊一本之意。況未發之中未可分條理，分條理言，則爲小德之事。人從心上起經綸者，正是心體所在，到起處方爲經綸。○或問：經綸天下之大經，是以存主處言，故爲大德敦化，而《章句》乃云「此皆至誠無妄，自然之功用」，既以存主言，如何爲功用？曰：「是功用也，經綸天下之大經，是吾身於人道各盡其當然之實，而使天下後世皆於我乎取，則人事盡於我矣，其爲功用何如！至於立天下之大本，雖不出乎吾之一心，然天下之道，千變萬化皆由此出，大而三綱五常之所以各盡其道者出乎此，小而百行萬善之所以各當乎理者亦出乎此，其功用又何如！蓋大本之立，非但立在心而已，謂萬化之本所自立也。」○經綸大經，心之大用也；立大本，心之全體也。

「知天地之化育」

化育是其大原處，即所謂天命也。該四時五行、庶彙萬品而言，要見得廣大之意，故曰「浩浩其天」。○今言二人相知之至者，必曰肺肝相照，以此箇人有此心，彼箇人亦有此心，兩心相契而無間，故曰相知。是爲真知，非但聞見之知也。今聖人之於天地，天地有此至誠之道，聖人亦有此至誠之道，一道相契，兩情無間，豈非至誠知天地之化育，非但聞見之知而已哉！○知化育以心言，知其理也；贊化育以事言，助其功也。○又此

三段彷佛如云「窮理盡性以至於命」，不先以經綸天下之大經，則無以該人道之全，而非道不遠人，不遠人以爲道矣。○知天地之化育，所謂至命也。「知」字似不必深泥。然人於此但説得「知」字分曉，而欠廣大之意。蓋天地之化育，至廣大也，能知之則己之道亦至廣大也。故曰「浩浩其天」，浩浩，廣大貌。○「夫焉有所倚」，所謂由仁義行，非行仁義之意。但凡學力所就者，都必有所倚着，或憑師友之講明，或藉《詩》《書》之啓發，或待思而後得，或待勉而後中，是皆有所靠取，有所憑藉，非天然自能也。

「經綸天下之大經」，是以發於用者言，如何亦概爲大德敦化？曰：「此章須味《章句》數箇『極誠無妄』字。蓋『極誠無妄』云者，即上章所謂『純亦不已』者，大德之敦化也。純亦不已，以統體言；物各付物，以散殊言。此《章句》一則曰『惟聖人之德極誠無妄，故於人倫』云云，極誠無妄者，統體所在也，純亦不已也。又曰『其於所性之全體，無一毫人欲之僞以雜之』，是其以統體言，尤爲明白矣。而又曰『其於天地之化育，亦極誠無妄，有默契焉』，極誠無妄，非統體之純亦不已者乎！以此求之，則句句皆是大德敦化之事。但曰至誠，便是以心言。雖曰至誠爲能經綸天下之大經，然大經即以至誠經綸之，所重不在至誠乎！故《章句》每每提起至誠字，其爲言大德敦化也何疑！此説亦自主張未見自然正當者。」❶

「經綸天下之大經」三句，缺一不可，添一

❶「未見」，嘉靖本作「有理」。

亦不可。蓋經綸，致和之事，以道言也；立本，致中之事，以性言也；化育，則與四時五行、庶類萬品之所自出者同其功用也。蓋至誠無妄，以心之實理言；功用，以心之實理之所就者而言。總是謂其知則生知，行則安行，皆非有待於外，有倚於物也。聰明聖智，所以不敢以聖字當仁義禮智者，爲上是聰明，下又是智，不容於中間著箇安行之德也。此聖字即當睿字，《書》曰「睿作聖」。

「苟不固聰明聖智，達天德者」，須看一「者」字，只是説至聖之人。其曰「聰明聖智，達天德者」，只是其尊號耳。若於達天德處説得忒詳明，便正是説他已知至誠之道了。《易大傳》云「其孰能與於此哉！古之聰明睿智，神武而不殺者」，夫其聰明睿智，神武而不殺處，亦不必説太重，只是舉聖人言耳。○達天德，謂能通乎天德也，指其仁義禮智之妙乎元亨利貞者言，無復疑矣。蓋兼此言，方得至聖之德完全，而生知安行，貫徹爲一。所謂生知安行者，智也，亦知上重矣。上章言至聖之德，至於天下之人皆知敬信而悦之，是至聖之德，人猶可知其概也。此言「苟不固聰明聖智」云云，是至誠之道，非聖人不知其蘊也。達天德者，此達字是下學上達之達，言其通達無間也。

「苟不固聰明聖智，達天德者，其孰能知之」既如此，則子思亦未爲「聰明睿知，達天德者」。何以能知之，不知又安能言之，豈子思遽以此自處乎？曰：「先儒云有有德之言，有造道之言。子思此言，造道之言也。」或問程子曰：孟子還可謂聖人否？曰：「未敢便道他是聖人。然學已

到至處。」正此謂也。子思、孟子亦皆「反之」之聖矣。○達天德，而知天地之化育，❶本無大異，但此是舉至聖之名德而言。惟聖人能知聖人，分明作兩聖人説，不可謂至聖之德自知其至誠之道。其實至聖之德固自有至誠之道，然子思本意實非做一人自知。小注云：「如孔子之知堯舜，孟子云聞知見知皆真知也，皆非自知也。」

一説達天德只指聰明聖智言。曰：「至誠之德，豈止聰明聖智而已？更有仁義禮智之德在此，正上章之至聖者也。故曰至誠之道，非至聖不能知。」「如何只説聰明睿智？」曰：「此節重在智上，故只言聰明聖智。而聰明聖智中，自有仁義禮智之德。而仁義禮智之德，即聰明聖智之所爲也。故上章，陳氏曰：上一句包説，下四句方細分仁義禮智。」○黄氏洵饒上章注曰「聰明睿智」，此是小支；「足以有容」，包下文四者而言，「寬裕温柔」以下是節解。看來亦似有理。故《章句》嘗曰「生知安行者，智也」，豈非聰明睿智足以該仁義禮智？如此則達天德，只是聰明聖智妙契天德也。此説似長。

《語類》曰：「此兩章當以表裏觀之。至聖一章説發見處，至誠一章説存主處。惟其如天如淵，故日月所照，霜露所墜，凡有血氣者莫不知尊而親之，謂其自表而觀之則易也。惟其其天其淵，故非聖智達天德者不足以知之，謂其自裏而觀之則難矣。」

上章言聰明睿智，仁義禮智固是小德之

---

❶「而」，嘉靖本作「與」。

川流，然溥博淵泉亦大德之敦化也。此章所言，經綸、立本、知化，固皆大德之敦化，然經綸五品之中，萬目該焉，則亦未嘗無小德之川流。要之，一本散於萬殊，萬殊原於一本，固自截然不得，此亦其大概分對觀之則如此耳。

至聖，概就德之施於外者言；至誠，概就德之存於中者言。故朱子以爲表裏之分也。○一説《章句》云上章言至聖之德，此章言至誠之道，是若以爲兩人言。及下文云：「然至誠之道，非至聖不能知；至聖之德，非至誠不能爲，則亦非二物矣。」此則是以一人言，故朱子小注謂「至誠之道，非至聖不能自知也」。誠以仲尼祖述之小德大德，本主一人言耳。蓋其發用於外者，皆其存主於内者之所爲。其存主於内者，亦惟其至聖乃能自知也，故曰「則亦非二物也」。未知然否。但按上説，則所謂「至誠之道，非至聖不能知」，與本文「苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之」詞意迥不同也，雖有朱子小注，還當斷從前説做兩箇人。

「《詩》曰：衣錦尚絅」章

此章再叙入德成德之要。○《朱子語類》云：「『衣錦尚絅』之意，大段好。如今學者不長進，都緣不知此理。雖是闇然而日章，《中庸》後面愈説得向裏來。凡八引《詩》，一步退似一步，都用那般不言不動，不顯不大底字，直説到無聲無臭。」故《或問》云：「其曰不顯，亦充尚絅之心以至其極耳。」由是言之，則入聖之功安得不自立心爲己始？○或曰既惡文之外見，一發不着錦可也。曰《詩傳》下箇「文之太著」，太字有斟酌。且《中庸》意要有

錦，無錦則內空疎無物，是淡而厭，簡而不文，温而不理矣。

「故君子之道，闇然而日章」

至此方説就下學君子之事。然其意則與闇然，衣錦故有日章之實。淡、簡、温，絅「衣錦尚絅」者的相當也。故曰「尚絅故之襲於外也；不厭而文且理焉，錦之美在中也」。此正愚所謂與「衣錦尚絅」相當也。或者不察，謂此一條通是就衣錦尚絅一事説，謂衣服飲食皆道之所在。此説亦能惑人，然看「日章日亡」字，便説不去有錦着在裏面，只可説章，如何説日章？日章者，日向章明也。無錦着在裏面，只是裏面無文耳，如何又説日亡？○「衣錦故有日章之實」，實是實迹實事之實，非謂裏面本實也。但朴實頭做人，便自有不厭而文且理在，不必説成德。

○所謂爲己者，未有許多工夫在，只是有此心耳。故《章句》一則曰立心爲己，二則曰有爲己之心，下文則言爲己之功也。

○淡、簡、温都是爲己之目。

「君子之道，淡而不厭，簡而文，温而理」

但立心爲己者，外面自然是淡，不覺有許多滋味也；自然是簡，不見有許多皎潔光采處也；自然是温，不見有許多齊整詳贍也。不厭而文且理，亦就外面説，其所以然，則以錦之美在中也。非以不厭而文且理，當錦之美在中者也。不厭與淡反對，文與簡反對，理與温反對。不必説君子之道何處是淡而不厭，何處是簡而文，又何處是温而理，此總是形容君子闇然日章之意耳，非是實事。○但曰淡中却不厭，簡中却有文，温之中自有理，則可。若曰外淡而內不厭，外簡而內文，

外温而内理，則不可。淡、簡、温者，有若無，實若虚也。不厭而文且理者，其實則有且實也。○君子之道，不事高遠玄妙，淡也，然是實心所存，自有耐久之味，則不厭焉。君子之道，平易徑直，簡也，然是實心所存，應酬自有其度，固文也。君子之道，渾然不露圭角，外若無區別也，然是實心所存，妍媸自不相混，則固理也。此皆據君子一段爲己之心，而詳言其理之必有者如此。但實心所存，便自不厭而文且理。此理甚妙，蓋實理元自帶來，有莫之爲而爲之妙。○就衣服一端而言，亦是君子之心，但下句「君子之道，闇然而日章」，則已説開去，所該者廣。曰日章者，言其德日以光顯也，此豈特指「尚絅」一句耶？曰爲己之心者，此方寸地也。曰遠之近、風之自微之顯者，亦此方寸地也。要之，下文謹獨存養，皆只是爲己之功。爲己之心，便是徹上徹下之道。有爲己之心者，生來美質也。知所謹之由，得用功之要也。○或曰不厭而文且理，是後日所能之事。爲己之心，固只在淡、簡、温三字上，但今日淡、簡、温，即今日便自有不厭而文且理之實驗，非可誣也。就是一村夫、一牧子，但是朴實醇謹，便自有一段不厭之味，文理之效。不可謂今日淡、簡、温，後日方不厭而文且理也。○後來爲己之功，即所以充乎此心也，故曰「自下學立心之始言之，而下文又推之以至其極也」。

「知遠之近」，蓋人知有遠，而不知有遠之近；知有風，而不知有風之自；知有微，而不知有微之顯。故曰云云。○「見於彼者由於此」，此指吾身言，而内含箇心

在。風之自，自則純以心言也。風則自此而之彼者也。知風之自，動化所由也。微之顯，則自其心之形於身，感於物者言也。○自立心之始，推而言之，以至其極，《或問》曰「其曰不顯，亦充尚絅之心，以至其極耳」。故詳此一章之言，大概皆是此意。如曰淡，曰簡，曰溫，曰近，曰自，曰微，曰内省，曰人所不見，曰不動不言，曰不賞不怒，曰不顯，曰不大聲色，曰德輶如毛云者，大概都是朴實隱約，足於己而無待於外之意。此孔子家法，此千聖心法也。

下文謹獨存養之功，是即於此所謂近、所謂自、所謂微者而謹之也。下文不賞不怒，天下平之效，是即此所謂遠、所謂風、所謂顯者也。夫豈有異旨哉！○篤恭而天下平，則合謹獨存養之功而致其極者也。○「知遠之近」三句，所知不是尋常細故，其知得已到頭了。下文「潛雖伏矣」而下，以至「篤恭而天下平」者，只是充此所知而已。

近者，遠之近也。自者，風之自也。顯者，微之顯也。人知有遠耳，而不知有遠之近；知有風耳，而不知有風之自；知有微耳，而不知有微之顯。遠之近，遠實近之爲也；風之自，風實有所自也；微之顯，莫顯乎微也。遠之近，風之自，微之顯，總在心上見，於彼者由於此。○彼指人，此指我。此字兼身心，不可全指心。蓋對彼字言，是人己相對，身之中便有心也。至下句「風之自」，則以形於身而加於人者爲風，而其所以形於身者，則心也。故《語録》曰「知遠之近，知在彼之是非，由在我之得失」，此與《章句》正同。

又曰「知風之自，是知其身之得失，由其心之邪正也」，此句即有可疑。何也？得失以身言，邪正以心言，則《章句》此字内無心了，恐非本文大意，而先儒遂以爲自身而謹之，恐未免於誤也。

風在遠前一步，遠近晝夜之象也。風自者，進退之象也。然風自總在一身之内，風在身之外，自而後近，近而後風，風而後遠，仔細勘别是如此，近只是身，風與自又總在一身上，自在身之内，風在身之外。

「可以入德矣」

文勢只帶「遠之近」三句。然立心爲己，其本也，故《大全》「有爲己之心」下注云：「本起語意説來。」看下文「知所謹而可入德」句，則知是帶三知説，而謹字與下文謹獨字同。然戒謹恐懼，存養之功，亦是謹也。「知所謹」，謹字兼戒懼謹獨。謹獨之謹，只是知所謹之謹之一半。心兼動静。謹獨，動時工夫；戒懼，静時工夫。故曰「知所謹」之謹全，謹獨之謹只是一半。○「可以入德矣」，據本文及《章句》，此句皆只帶「知遠之近」三句，不通帶「淡而不厭」云云。蓋入德全以知近謹言，自知識上論也，爲己之心，且説伊資質如此。

「潛雖伏矣，亦孔之昭」，正所謂莫見乎隱，莫顯乎微也。君子能於此致其謹，故内省不疚，而無惡於志也。不可以内省不疚，故謹獨工夫。❶此以已能如此者言，故下贊云「君子之所不可及者，其惟人之所不見乎」。三山陳氏之説，非也。

❶「故」，嘉靖本作「做」。

本文不曰「内省不疚」，故無惡於志。「内省不疚」者，以能察乎善惡之幾，而遏人欲於將萌，故有善無惡，而内省不疚矣。○上言入德之門，此則言入德之事，由此直入到不顯惟德地位，方是住處也。○朱子曰：「古之室在東南隅開門，東南隅爲突，西北隅爲屋漏，西南隅爲奥，人進便先見東南隅，却到西北隅，然後始到西南隅，此是深密之地。」《曾子問》謂之「當室之白」，孫炎曰「當室之白，光漏入也」。○先見東南，次就見西北，而後及西南者，蓋東南與西北以叙相對，❶故身東南而面向西北，西北先見也。既見西北，則旋自西南。蓋西南與西北以直相對，故必見西北，然後見西南也。《語録》所謂「到者，目到也」。○室西南隅，所以謂之奥者，以其一室中至深密之地，後見之所也。室西北隅爲屋漏者，以其對東南之户，光所漏入也。

祭五祀於奥，以其幽陰也，求神於陰也。○古人室有南北二牖，此云光所漏入者，户之光，非牖之光。若牖之光，則西南隅亦可言屋漏矣。

「故君子不動而敬，不言而信」，此時未有事，所謂敬，所謂信，只是敬信之心常存耳。不動而敬，不言而信，即戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞也。

「則其爲己之功益加密矣，故下文引《詩》并言其效」。爲己之功既密則德成矣，德成則效應矣，故云「故下文引《詩》并言其效」。并言其效者，言德而因及其效也。

此處德雖成矣，然未至於至德淵微之地，

❶「叙」，嘉靖本作「斜」。

無聲無臭之域。下文愈説深去，其不賞不怒，雖都不言德，然彼既以德致效，則其德之進亦不容至於此而自畫也。亦有德在，其不賞而勸，非以德而致其自勸乎！〇爲己之功益加密，能於獨而謹之工夫已密矣，又於未動之前加敬工夫，益加密矣。

〇首章先戒懼而後謹獨，是由内而外，由静而動也。此章先謹獨後戒懼，是由外而内，由動而静也。由静而動，則曰必其體立而後用有以行也。由動而静，則曰爲己之功益以加密也。二者將孰主？今欲下此二者工夫，當從首章之序乎，當從此章之序乎？曰：「動静二者，實相循環，動之前元有静，静之前亦有動。論工夫次第，則静體而動用，故先静。論工夫淺深，則静存之功更密於動察，爲其無事而用敬也。二者齊手交做，豈容一先一後！若致知力行然。然知行二者，亦是見一步地，便進一步脚。但終有先後一定，行後於知，不可以循環言。或又是知别項事，或又於此而益求所未至，非止一件知行也。」

論工夫次第，則先戒懼而後謹獨，體立而後用。有以行必存心，而後可以致知。喜怒哀樂之未發，分明在發皆在中節之前。論工夫踈密，則先謹獨而後存養。邵子曰：「思慮未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎誰？」存養之功，誠密於謹獨也。此以入德之序言，一節深一節也。

「時靡有争」，時字不作是字用。《詩經》無言靡争，俱是肅敬齊一之意。按《中庸》做兩意説，故云「進而感格於神明之際，極其誠敬，無有言説，而人自化之

也」。是主祭者奏假無言，而衆預祭者皆化之，無有喧譁失禮者也。《詩經》無言靡争，通衆人言。○此以極其誠敬釋無言者，猶《易》觀卦「盥而不薦，有孚顒若」意。蓋有言説則奪吾心之敬，而不純一矣。其云人自化之，指預祭之人也。不賞而勸，不怒而威，是脱此意説出來。○不賞不怒，無言意也；民勸民威，靡争意也。

「不顯」至「其刑之」詩，以周先王言；「君子篤恭而天下平」説開來，此君子就是上面爲己謹獨存養之君子。

「篤恭而天下平」，即是致中和而天地位，萬物育，但此章意重在不顯上。然恭敬之心，但到至極處，便自然是幽深玄遠而不顯矣。故詩人以「穆穆文王」爲言，蓋盛德之形容也，自戒懼而約之，自謹獨而精之，則至不顯矣。篤恭，即是上文謹獨存養之極致處。敬貫動静，故曰篤恭即致中和。

《詩》云「德輶如毛」，此詩尹吉甫所作，以送仲山甫，《大雅・烝民》之詩。輶，輕也。本文云「人亦有言，德輶如毛，民鮮克舉之。我儀圖之，維仲山甫克舉之」。言德雖若易舉，而民鮮克舉，亦猶《中庸》「易而難」之意。此「輶」字與詩意異。彼之輕是不重易舉，此之輕是細微之意矣。

此一章再叙入德成德之事，所謂一部小《中庸》者。蓋《中庸》一書，不是言入德之事，則是言成德之事。而此一章自始學推到至德、入德、成德之事，俱備悉而無遺，所謂三達德也，五達道也，九經也，三重也，天道也，人道也，其理一一不能外也。亦是自人道推到天道也。

《中庸》首一章則該括一篇之旨而無遺，末一章則收拾一篇之旨而無遺。○《大學》始終一敬，《中庸》始終一誠。然篤恭亦敬也，止至善亦誠也。○吾儒與佛老所以如水火者，只爲心上工夫不同。吾儒常養箇心令活，活將有用也，雖静而不死，故曰「中也者天下之大本也」，佛氏反是。

重刻蔡虚齋先生四書蒙引中庸卷之四

# 重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之五

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

## 學而第一

此爲書之首篇。「爲」字不可認做「是」字，又不可將做作書言。蓋《論語》二十篇，而《學而》一篇則爲之首也，亦是作字意，但不謂作書。○「故所記多務本之意」，道有本，學者之先務也。○「乃入道之門，積德之基」，入道以知言，積德以行言。此事在事物爲道，得此道於心則爲德。曰門曰基者，本之所在也，學者必先務此，而後道可入，德可積。○《大學》之明德，得於有生之初者也。此之積德，全於已生之後者也。

「學而時習之，不亦悦乎」

○《論語》二十篇，《學而》爲首。即此一章之言味之，學者之能事，盡於此矣。所謂始乎爲士，終乎爲聖者此也。蓋學莫先於成己，故以學習而悦先之。其次莫要於成物，故以朋來而樂次之。然其歸在成德，故又以不知不愠而爲君子終焉。總其語意，是皆以在下者言。如《大學》明德、新民、止至善，則皆以在上者言。然《論語》一書，以載孔子之言行。而此一章則雖孔子教人之言，其實一生之履歷皆不出乎此矣。門人記此於《魯論》之首，不爲無意。○「學而時習」一章，其於

《大學》之三綱領已盡之矣。蓋學習而悦，明德之事也。朋來而樂，新民之事也。至於不知不愠而爲君子，則所性全矣。各爲止至善也。蓋是夫子就己分上言其道之始、中、終如此。

人性皆善者，理之一也。覺有先後者，氣質之不一也。注中「覺」字兼知行，本伊尹云「使先覺覺後覺」。不連先知云者：知，知其所當然；覺，覺其所以然。既覺其所以然，則知其所當然在其中矣。况伊尹先並言知覺，後專言覺，豈非以覺能該知乎？〇「乃所以明善而復其初也」，先覺是已能明善而復其初者，吾必從而效其所爲，乃可以明善而復其初，即性善之本然也。〇「必效先覺之所爲」，此「所爲」字兼知行，與「爲之不厭」、「汝爲周南」二爲字同。〇知者知其理，未見於事；行者履其事，而理在其中矣。故曰心與理相涵，以知言也；身與事相安，以行言也，非理自理而事自事。〇「習，鳥數飛也」。《禮記》曰「鷹乃學習」。《集注》之言蓋本於此。〇「説，喜意也」。凡人之所以爲學，而意思苟且，工夫間斷，不喜學者，只爲暫去學他，而無時習工夫，所學不熟，中心不見那道理中一段可嗜之味故耳。故曰教人未見意趣，必不樂學。此「悦」正謂樂學也，故曰其進自不能已矣。非自負其所學者而自喜也。或以「悦」爲自得之妙者，非也。《集注》玩味可見。〇「學者，將以行之也」。時習之，則所學者在我，故悦」。此「悦」字專以知言，言學者正欲以行之也。苟時習之，則所學者爲我得而可見之行矣，故悦。此與上段程子之言皆主知，雲峯、新

安二子皆以此節專主行言，是差認了。○人性皆善而覺有先後，味此言則知《大學·序》所謂「氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之」，與夫所謂「聰明睿知能盡其性者」，大抵皆是知上重了，固有知而不能行者。然知而不行者，亦未爲真知故也。○看此一章，須要先認箇學字。○門人記此書，而獨以此爲首，亦可謂大有見者。聖賢亦讀書，今之學者亦讀書，然其中却有不可同年語者。故學者當先認箇學字。

「有朋自遠方來」

「朋，同類也」。謂吾輩學者自遠方來，從之見其不但近者來也。以善及人，而信從者衆，德不孤也。既能成己，則自能及物矣。此善字即人性皆善，及明善之善。○夫與人同歸於善者，君子之本心也，故信從者衆。則我之所知，彼亦知之；我之所能，彼亦能之。有以慨其素願矣，云何不樂？○「樂主發散在外」，此樂大段是舒泰，亦不説是手舞足蹈也。發散在外，非全在外也。

「人不知而不慍」

○此「人」字説得廣，然以善及人之人，皆在其中。人不知，不知其善也，謂之學亦可，蓋學所以學爲善耳。不慍，心中無少不平也。何也？爲其有見夫在我者，蓋自其學習之時，便全是有爲己之心，况其習之熟，悦之深而至此，又何欣戚之有？○人不知而不慍，此全是學力所到，德之成即學之成也。常人於不知而慍則懈矣。不慍者，惟知學爲分内事，俛然日有孜孜，而略不以在外者爲欣戚作輟也，德

之成也可見。故曰「德之所以成」，亦曰「學之正，習之熟，悦之深而不已焉耳」。○「愠含怒意」，不可説得粗，故不止曰怒，而曰含怒；不止曰含怒，而曰含怒意。○「學在己」，無係於人也。「知不知在人」，無預於己也。有見於此，故能不愠。○夫學既足以及人，則所謂得志與民由之，至於道大行，無一夫不被其澤，固其能事也，而乃不爲所知，其能無愠者寡矣。故能不以此爲愠，則其所就所造爲何如，信君子也。○雖樂於及人，然猶未見其爲君子，以其未處逆境也。必不見是而無悶，則處逆境如順途，而凡一切身外之事，舉皆不足以介其念慮矣。此非成德不能也，乃所謂君子。○「人不知而不愠」，須要體認得君子學在己，知不知在人意思。不可舉「不知命無以爲君子」來實他，而以爲知命故不愠也。此等地位，去知命之君子遠矣。○學之正者，其所學者乃欲明善而復初，非異端俗儒功利之學也。程子曰：「古之爲學者一，今之爲學者三，文詞也，訓詁也，異端也。苟無是三者，則必求歸於聖人之道矣。」聖人之道，即所謂正學也。正學即明善以復初也。此即古之學者一也。○「悦之深而不已焉耳」，或者不察「其進自不能已矣」之句，是説喜意，乃謂與此正相應，而連此「不已」亦悞。説是悦後之不已，不知悦之深而又不已有何意思，只管恁地悦而不已。○樂由悦而後得，未有成己之悦亦無緣得及人之樂也。非樂不足以語君子，若未有及人之樂，亦未敢許其能進於君子之域也。

「其爲人也孝弟」

○聖人教人爲學，不過教人做人而已。而人所以爲人者，仁也。孝弟則仁道之大本也。孔門之學，以求仁爲要。此章論爲仁必本於孝弟，故以次於學而時習之後。○大抵人只一箇心，柔順人也一箇心，惡逆人也一箇心。人既柔順，外面所接的人雖不同，或親長，或師友，或衆人，我既能順親長，則於他人雖非親長之比，然我之心只是一箇，故不好犯上作亂。但所厚者薄，未有不薄者也。○味「其爲人也孝弟」一句，似乎專指氣質說，然亦難論。其爲人也多慾、寡慾，亦有資質合下的，亦有習成的。況君子務本，知務孝弟爲本而能孝弟者，亦有。上文是據見成的說。○「犯上」，犯者，不順也，拂逆也，與之忤也。「作亂」則爲悖逆爭鬬之事，叛君賊父，好勇鬬狠之類。○孝弟則其心和順，犯上是小不順，作亂是大不順。好犯上，好作亂，好猶言愛也。孝弟之人犯上，雖未敢必其無，然終是少，若作亂則可保其無矣。孔子謂由、求二子曰：「弑父與君亦不從也。」蓋由、求亦是孝弟之人，爲親負米，有父兄在之類可見。○「干犯」之干，惹也。

「君子務本」

○能孝弟則仁道自此而生。少好犯上，不好作亂，即此意，而反言之也。○其爲人也孝弟，則少好犯上，不好作亂，而所爲皆仁道也，故曰「孝弟爲仁之本」。可見君子有志於仁者，當先務乎孝弟也。○本猶根也。本字說得廣，根專指木言。「爲仁之本」，本字與「君子務本，本立而道生」之本同。故須着箇猶字，事事有本。行字與爲字終有些不同。行，施行

也，若專指在外者言。爲字則一身皆有。○謂行仁自孝弟始，始字與本字不同，故朱子不用，而以根字貼之。蓋必用根字，方見仁道自此而生。若始字則全是謂孝弟是行仁第一件事也，故不同。○孝弟爲仁之本，所厚者薄，無所不薄矣。要之，仁亦是孝弟之本。蓋仁是性也，孝弟是用也。事親孝，故忠可移於君。事兄弟，故順可移於長。事君忠，事長順，此便是仁道之生生處也。○「本立而道生」，凡所立者謂之本，本之所生者即其道也。○「謙退不敢質言」，質，實也。

「巧言令色，鮮矣仁」

○聖門之學，以求仁爲要。語其所以爲之者，必以孝弟爲先。論其所以賊之者，必以巧言令色爲甚。故記書者於首章之後繼以孝弟言者，示人以所當務也。又次之以「巧言令色」者，示人以所當戒也。然夫容貌辭氣之間，正學者致力之地。於此却有天理、人欲之分，在學者不可以不察也。如正顔色必近信，出詞氣必遠鄙倍，是乃爲己之實功，而非爲他人觀聽之美設也。如使巧其言，令其色，徒事華藻，一以悦人爲主，則本心之德雖有存焉者寡矣。○此等人只知善其辭色，而不知善其心術。且其所以善其辭色者，又皆只欲聳動人之瞻視，其心全走作在外，不復知有着己之實事矣。信乎其不仁也。○人之心，最要不爲物欲所役使。巧言令色所以鮮仁者，以其役於物也。如此等人，則富貴能淫之，貧賤能移之，威武能屈之，與「鄙夫可與事君也與哉」正一類人物也。○爲己爲人，天理人欲之分也。巧言令色，則全是爲人，而人欲

滋熾，天理熄矣。本心之德，即天理也。

○巧言令色，有所爲而然也。正顔色而近信，出詞氣而遠鄙倍，是在我朴實頭工夫，無所爲而然者也。有所爲而爲者，人欲也。無所爲而爲者，天理之當然也。

○哀公問社於宰我，對以「周人以栗，曰使民戰栗」，充類至義之盡，是亦巧言之流也，夫子所以痛責之。或曰宰我本爲不知立社之本意，故附會云爾，非欲哀公之悦也。此説固是，然亦曲説。曲説者，必無直心，安知非以取悦乎？

「吾日三省吾身」

○曾子之學，隨事精察而力行之。此「三省」特其精察力行中之三事也。蓋曾子無所不用其省，此蓋其晚年進德，於他事已當其心，而獨於此三事自覺有不足者，故云然。亦其自述勉人之意歟！

「爲人謀而不忠乎」

○大凡人於自謀，未有不盡其心者；惟爲人謀，便不能視人之事猶己之事。故曾子以不忠自省。

「與朋友交而不信乎」

○不信則或面而不心，以實則外如是，内亦如是，無所不用其極。○此「信」字不但謂言語以實，凡事皆要實也。故《集注》曰「以實之謂信」而不曰言之有實也。蓋「弟子」章以信對謹，故有言行之分。「賢賢易色」章，子夏則分明謂「言而有信」，安得據子夏之言而律曾子之言乎？

「傳不習乎」

○傳於師者，退多不能習於己，而苟且鹵莽之弊，或不能免。故曾子以不習自省。

○最要看三箇「乎」字，乎字有自猜自疑之意，正所謂省也。朱子云「有則改之，

無則加勉」，有、無二字亦從「乎」字生。○所謂「得爲學之本」，指自治誠切言。誠，誠心不欺也。切，切己也。曾子之三省，決然在一貫之先。○廣平游氏小注曰：「古之人所謂夜以計過，無憾而後即安者，亦曾子之意。」此黃山谷刀筆答洪駒父第二書曰：「士朝而肄業，晝而服習，夕而計過，無憾而後即安，此古人讀書法也。」○曾子，孔子弟子，名參。參，七南反，此本小注。然古人多讀作所金反，樂天詩「烏中之曾參」是也。

「道千乘之國」

○道，治也。朱子小注云：「不言治而言道者，蓋治者，政教法令之謂，爲治之事也。夫子此言者心也，故曰道。」依此則不當解云「道，治也」。且此處既以道爲從心，然則「道之以政」，此道字又如何分別？蓋所引小注乃朱子未定之見。今曰「道，治也」，則道即治矣，不當異論。○道之所以訓治者，道，理也，理之謂治。○「道千乘之國」，馬氏謂八百家出車一乘，包氏謂八十家出車一乘。且一乘之車，甲氏三人，步卒七十二人，牛馬兵甲芻糧具焉。恐非八十家所能辦，審然則古制亦重矣，民力亦勞矣。故當據馬氏。○八百家出車一乘，則千乘爲八十萬户矣。

「敬事而信」

○敬其事，如做此一件事，則心一於是，務要做得停當。敬訓「主一無適」，程子本兼動靜。此處「敬事」之敬，則專是動也。○敬訓主一無適，而實不膠滯。若做此事，方主一於此，忽又一事有重於此者，則又當移其主一之心於彼矣。初亦

不害其爲主一而無適也。○三解釋《堯典》之「欽」，曰欽只是主一，當事而存提撕警省，使常惺惺在這裏，便是欽。纔不欽，則心便昏昏。蓋人心萬理畢具，敬與一監官相似，監許多事物在這裏。前輩謂秉史筆者亦皋、夔，信矣。若非皋、夔，安能説到此地位。所謂前輩，謂曾南豐。

信於民，謂與民有信也。凡發號施令，朝會刑賞，不朝行而夕變，始然而終不然也。文王之與國人交，止於信，亦率是道而已。敬事者，敬己之事。節用者，亦節己之用度也。信者，與民有信也。或曰臣民皆當以信。「愛人」愛字説得廣，凡百官百姓、賢人君子皆是。但是人，皆當愛。「使民以時」，又專指民字出，可見其有異義。「使民以時」之時，不用農功之時也。不違農時之時，方用農功之時也。

○「使民以時」之時，謂農隙之時也。或曰如春耕夏耘秋收之時，乃農隙之時，非農畢之時。至冬乃役之，冬乃農畢之時也，何必云隨其時事之隙？又「歲十一月徒杠成」注云「十月農工已畢」，况《周禮》以大司空爲冬官，亦取其農畢而可役民也。大抵畢字與隙字不同，畢是冬來方畢，隙只是逐時數日之間隙而已。春蒐、夏苗、秋獮、冬狩，便是使民皆隨時之隙也。朱子云：「古者四時之田，皆於農隙以講武事。」是四時皆有農隙。而杜氏注《左傳》所謂各隨時事之隙者，有足證矣。○《禹謨》曰「政在養民」，《舜典》曰「食哉，惟時」，一也。孟子曰「民事不可緩也」。

朱子曰：「敬事而信，是節用愛人、使民以時之本。而敬又信之本。」聖人言語，

自有次序，不應胡亂散出。故此章之言，敬了是信，信了是節用，節用了是愛人，愛人了是使民以時。但聖人之言，是渾然天成。仔細看來，便反覆相因。雖然，後人若學聖人説時，把反覆相因來串著，又忒零碎不自然。依此玩味之可也。

○此章只要見得治國之要在此五者。此五者皆從爲政者身上説，所以爲治國之要。若夫禮樂刑政、紀綱文章之屬，乃其條目耳，非其要也。故曰亦務本之意。不然，則徒法不能以自行矣。味朱子在此五者之句，見得反覆相因之説，是餘意。

○楊氏「上不敬則下慢」之説，似乎臨之以莊則敬，非孔子正意。又曰「侈用則傷財，傷財必至於害民」，則兩事幾似爲一事看了。故朱子置之圈外。○《正蒙》十三篇曰「道千乘之國，不及禮樂刑政，而云節用愛人，使民以時，言能如是則法行，不能如是則法不徒行。禮樂刑政，亦制數而已」。

「弟子入則孝」

○弟子即今所謂子弟，即小學生輩也。入孝出弟，弟子之大本也。謹行信言，弟子持身之事。愛衆親仁，弟子接物之際。此數句於弟子之職盡矣。○「汎愛衆」，弟子之愛衆，不過只是無憎嫌人底意，不自占便宜之類。○「親仁」，仁謂仁者，只是行輩中有見識、言動、立心、造行强似衆人底，我便當親他，所謂友勝己者。○愛欲其周，而親有所擇，仁即衆中之賢者。時文中不可講得太重，此小學之事也。

「行有餘力，則以學文」

○謂行此數者，一有餘力，則用之學文，于以考聖賢之成法，識事理之當然，使其所行者一合乎聖賢之成法，中乎事理之當然也。○「則以學文」，謂以其餘力而學文，不拋却許多餘力也。學文方是開發聰明處，謂日間脩行之外，一有餘力，便着去學文也。不可專説稽考入孝出弟、謹行信言、愛衆親仁底道理，然此數者道理亦在其中。若專説是考這許多道理，便不是。蓋《詩》、《書》所載不止是弟子之職。禮、樂、射、御、書、數，於此數者又何嘗一一相關？朱子末段所云，不過因洪氏之説而足其意云。○大抵學者之事，文、行二者而已。然小學先從事上著工夫，而後及於理。大學先從理上著工夫，而後及於事。雖均爲文、行，而所以爲文、行者又各不同。○此章學文固非輕，然以行爲重，故曰「有餘力則以學文」，且務本之意不可不知。○子以四教：文、行、忠、信。文亦不止是此等文，行亦不止是此等行，所謂格物致知、誠意正心、脩身者也。洪氏注以文對質而言，恐非孔子之意。○弟子之職，謂弟子職分之所當爲也。爲弟子之職，爲字重，謂行弟子之職事也。程子此説及尹氏但重在行上，與孔子意少異，故在圈外。洪氏猶有未盡者，故朱子補之。大抵學文亦是箇重事。○畢竟是小學事，先儒之説難依。據《集注》解「文」云《詩》、《書》六藝，則此章之爲小學事了然矣。朱子亦曰「文是《詩》、《書》六藝之文」。古人小學便有此等，今皆無之，所以難。

「賢賢易色」章

尊賢、取友自是兩事。賢賢，尊賢也。與

朋友交，取友也。《中庸》九經以尊賢，先親親，又曰「思事親不可以不知人」。子夏言此四者，而以賢賢居首，有以夫。○「則古人之所謂學者可知矣」，此句正應「三代之學皆所以明人倫」一句。

子夏此章意思，與子路何必讀書，棘子成質而已矣意思相類，大抵都是有激之言，故欠平正。聖人灼理周匝，氣象從容，如曰「行有餘力，則以學文」，是多少有斟酌。至於抑揚之際，亦曰「禮與其奢也寧儉，喪與其易也寧戚」，是多少斟酌。○子夏此章言意，只程子亦不然。程子高於子夏，考之言論可見。○言此等人苟非質美而自能盡者，必其務學而後能盡者。故雖或以爲未學，吾必謂之已學矣。子夏此言亦務本之意。○吾意子夏是主資質之美者言，若兼必其務學之至説，則不至有廢學之弊，此恐是朱子替他周旋語意處。如「子張見危致命」一章，注云「一有不至，則其餘無足觀」，此語亦是替他周旋處。或者謂注中「必其務學之至」，此「必」字即是本文「吾必謂之學矣」之「必」字，未然也。本文之必，取必於己。注中之必，取必於人也。○子夏意主在資質上，故有廢學之弊。若重在務學之至，則是子夏以爲此非務學者不能，如此何廢學之有？○尹氏嘗言「讀書一尺，不如行得一寸，行得便是會讀書」，亦子夏之意義。

「君子不重則不威」

○此章亦要見務本之意，必威重而後學可固，猶忠信爲傳習之本也。先言不重不威，而學不固，是舉爲學之弊，欲人先有以立其質，後言忠信，擇友改過者，是

指爲學之要，欲人知所以用其功也。威重就資質上説，此處全未説到學上。必有是資質方可爲學，不然便是無基址，縱學也不成。故主忠信是後面事。○學以威重爲質，自「主忠信」以下則皆學者之要務也。夫重厚有威，則學可固矣。主忠信，則學之大本立矣。友勝己，速改過，則日新矣。學之爲道，要不外此數者，亦務本之意。○學字兼知行，學則不固，與不重不威只是一套事。○游氏總注與朱子注旨意稍異。○威重就外面説，忠信自内面説。子以四教，文、行、忠、信，豈可以淺淺看耶？○威重雖就外面説，其實亦與内面相關，故曰整齊嚴肅則心便一。○主忠信者，凡事都要實去做，以實爲主，則孝真箇是孝，弟真箇是弟。○人多是臨深以爲高，故聖人言無友不如己者。

「慎終追遠，民德歸厚矣」

此章指在上者言，故下文曰民，《集注》又云下民。蓋是爲當時君、大夫爲民上者，多忽略於喪祭，無以端風化之本，故曾子云然。曾子是箇孝謹愨惻底人，凡所説話，氣象一一相似，學者宜即其言而想其氣象，真箇藹然可掬也。○追遠不止親父母，凡遠祖皆然。朱子云：「湖北人上墳，不問遠祖亦哭，這却好。只江南來不如此。」○又曰：「今之一身，推其所自，則必有本。便是遠祖，畢竟我是他血脉。若念及此，則自不能無追感之情。且如今老人若得見十世孫時也惜，畢竟是自家骨肉。人但是不思量到這裏，所以追感之情不至也。」

○民德歸厚，亦是慎終追遠，而各念所

生。民德猶云民心。大抵春秋之時，世教既衰，民不興行，如慎終追遠意思都無了。曾子以爲此亦在上者無以倡之，故如此。因發此章之言。或者乃欲以民德歸厚爲泛説，得廣通上下而言，恐非也。如君子篤於親，則民興於仁亦然。當時民俗澆薄，皆由於爲人上者使然。如三年之喪，魯先君莫之行，吾先君亦莫之行，則慎終之禮薄矣。如禘自既灌而往者，吾不欲觀之之類，則追遠之禮薄矣。

「子禽問於子貢曰」一章

○「求之與？抑與之與？」此設兩端之疑也。子貢曰「夫子温、良、恭、儉、讓以得之」，則非求亦非與也。子貢之言，蓋謂夫子於國政自有以得之者，與且不足言，况於求乎！故置「與」不答，特借「求」之一字反言之，見其自有不求之求也。或者便以爲只是與，恐亦未得子貢之意。○子禽所謂「與」者是有人情意。若子貢言夫子温、良、恭、儉、讓以得之，則是出於時君之敬信就問，而非以此爲德矣。○此章只是聖人不求人，而人自求之之意。温、良、恭、儉、讓以得之，即夫子之求之也，此外更無求。此句還帶下句讀。○子貢本夫子聞政之實，反子禽所問之意。蓋他人之求，求也；吾夫子之聞政，以其德容之盛而自致，不求之求也。

「父在觀其志」

上二句看其人之善否，下一句則專就子道上看他。或以志字插入下句者非。下句尤重。味此章句意，必有爲而發。○三年無改，只是要有不死其親之心，此人子之大節也。此一點念若無，則是幸其

親之没，得以自行，而天理人心所存者亦幾何哉？此夫子所以寓意於三年無改之説也。〇朱子曰「下二句只是折轉上二句」，須要味「折轉」二字。依他講説，纔説三年無改，便是當改底事畢竟要改也，特時間未忍遂改耳。

「禮之用，和爲貴」

〇禮之爲體雖嚴，而皆出於自然之理。故其爲用，亦必聽其自然之理，而從容順適，爲之無拘牽急迫之態，乃爲得禮之意，而可貴也。故曰禮非强世者也。〇只看禮字，便是嚴的物事。君臣上下，不可以毫髮僭差。然非出於人爲，全是天理合當如此行，人心也要如此行方安，故用和爲貴。禮用，即禮之行處也。〇朱子舊説云：「如父坐子立，君尊臣卑，多少是嚴。若見得父合坐，子合立，君合尊，臣合卑，則無不安矣。」〇禮用之和，詳味小注，是説自然之和，非説人行禮必要和乃爲貴也。所謂纔放教和，便不和也。〇禮之用，非人之用禮也，乃禮之爲用如此也。惟其爲用如此，故可貴。觀朱子上云「自然之理」，又云「理之本然」，此言「此理之自然，禮之全體也」可見。

吕與叔云：「自斬衰至緦麻，衣服異等，九族之情無所憾。自王公至皂隸，儀章異制，上下之分莫敢争。此出於情之所有，循而行之，無不中節也。」〇體者，是禮之本意，本意以嚴而設也。〇龜山與薛宗博説逐日會職事會茶。其人云：「禮起聖人之僞，今日會茶，莫不消得如此。」龜山曰：「既是不消得，因何又却會茶？」其人曰：「只爲心中打不過。」龜山曰：「只是打不過處，便是禮，非聖人之

僞。」禮之用，和爲貴，只爲不如此則心有不安，故行之自和。○禮之用和，須要窮理始見得這道理合用恁地，便自不得不恁地。如入公門，鞠躬如也，屏氣似不息，過位踧踖如也。苟不知以臣事君合用恁地，終是不解和。且如今人被些子燈花落手便説痛，到灼艾時因甚不以爲痛，只緣知道自家病當灼艾，出於情願，自不以爲痛也。若要放教和，便是「知和而和」矣。○既曰「不以禮節之」，則知上面「知和而和」全是逸出禮外去了。上下兩段「和」字大不同。○此章之旨，謂禮之行貴於和，而又不可一於和也。一於和，則和非其和矣，外禮以爲和者也，與上文「和」字名同而實異。○禮之用和，是無心之和，趨理而行者也。知和而和，是有心之和，越理而行者也。○最要味

朱子總注，所謂「嚴而泰，和而節，此理之自然」云云，蓋禮之用而不和，則一倚於嚴而失其中正矣，未足貴也。若知和而不知以禮節，則又一倚於和而失其中正矣，亦不可行也。○嚴而不泰，如秦始皇固不可行。泰而不嚴，如陳後主亦不可行。此皆人爲之害。禮之大體，原無此病。禮之用和，若推其極，夫子之恭而安亦不過此。○至嚴之中而有至和者存，自然之理使然也。朱子注不曰嚴而和，而曰嚴而泰，見其出於人心自然之安，而非著意於和者也。又曰：「和固不可便指爲樂，是禮中之樂。如天子八佾，諸侯六，大夫四，士二，此樂之有節處，又是樂中之禮也。便是禮樂不相離。」○樂勝則流，故有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。此樂字只是禮中之樂，

所謂樂只是一箇和。如群居交際之間，藹然有懽洽之氣，而無乖戾之心，此便是樂之實，其鐘鼓瑟琴之類，特以宣暢其情而已。又按「禮勝則離」，「樂勝則流」，二句出《樂記》，程子兼引下句，以配此章，下節亦借言耳。

看朱子總注，方知此章全是無過不及道理。○周子曰：「陰陽理而後和，故禮先而樂後。」此二句足以解此章之大義矣。

「信近於義」章

○此章之言，有子是見人之言行交際，多有悔於終者，由其不能謹於始也，故教人謹始慮終之意。謹始慮終，是一時事。下三截皆是無自失之悔。○事必合義，然後可行。所約者不合義，則不可行矣，故斷不能踐其言。○「耻辱」，耻由内生，辱自外至。如曰見辱、取辱，可見辱之在外。如曰知耻、不耻，可見耻之在内。凡致恭或過或不及，皆可耻也。不及則失人，過則失己。○因是暫時，宗是久計。因之所關者小，宗之所關者大。因是始事，宗是後來事。如孔子於衛主蘧伯玉，必是初間曾與伯玉有交分在先，故後來事全主他。以此觀之，可見因依所當謹。

○「因」字最輕，只是偶然依倚他。此時更須物色其人賢與不賢，後去亦可宗主。蓋古人適他國，但偶一依其人，則後來勢不得不宗之。所宗一失，萬事瓦裂，除是去之而已，亦有不及去者。故君子重之。○因依或邂逅之間，或共事之際，皆有因處。此依字不是依歸之依。宗乃是依歸也。○依只是偶然依倚。○觀《集注》「亦」之一字，可見只是宗夫昔日之所因者。○宗猶主也。彼尊我賤，而我宗之，

非止以爲主人耳，故又曰「宗而主之」。因猶依也亦然。○當時羈旅之臣，所至必有主，故須於其相因之際擇之。○陳了翁嘗被蔡卞之薦，后來擺脱不得，亦是失其親也。初既因依之矣，后來勢不得不從而宗主之。夫因失其人，其失猶小，至於宗之失人，其失大矣。君子可不爲久遠計慮哉！故伯夷有望望然去之者。○「君子寧言之不顧，不規規於非義之信。寧身被困辱，不狥人以非禮之恭。寧孤立無助，不失親於可賤之人」。右張子之言，正可以足此章之意。

「君子食無求飽」章

○「君子食無求飽」至「慎於言」，當接説不可停住，語意好學者務欲得乎道也。道者，事務當然之理，無過不及者也。有道者，躬行心得，是當然之理，而無過不及者也。不求安飽者，志在於道也。敏事慎言者，用工於道之實事也。取正有道者，是欲使吾之道都恰好而無差也。好學意思，在無求字，敏慎字就正字内面見得有汲汲不自已之意。須合三節意，方説得是好學。尹氏之説全重在末句，意欠周匝。

「貧而無諂」章

「貧而無諂，富而無驕」，是猶知有貧富也。若夫樂與好禮，則身雖處乎貧富之中，而心已超乎貧富之外矣。「自守」云者，謂其不爲貧富所摇奪也。○「富而好禮」，知有禮而不知有財也。「好禮」云者，禮全是理之節文當然處。○「安處善」，以身所行言。「樂循理」，以心所樂言。○「貧而樂」者，富亦樂。「富而好禮」者，貧亦好禮。各以類與其重者言

耳。〇子貢之問，非以己事爲問也。夫子答之，亦就其所問而據理裁之耳。《集注》云「許其所已能，勉其所未至」，此是言外意。〇「如切如磋」，不止就貧富言。講學進道，凡事都要如此。子貢之意亦闊然，却因夫子論貧富一節而觸悟得，故曰「其斯之謂歟」。〇子貢引詩之意，須放寬説。若指定無諂、無驕、樂與好禮，便皆是夫子所已言者，不必説告往知來了。〇夫子之言，是據見在説，未及夫學問之功也。子貢引詩，則謂學問之功當勉勉益進，不造其極不已也。

〇「其斯之謂」，謂此詩所言，其即貧不以無諂爲足，而必求至於樂；富不以無驕爲足，而必求至於好禮之謂也。勉齋之言，略可疑。《集注》所謂「及聞夫子之言，又知義理之無窮」云云，觀「又知」字，便見得引詩所云，乃夫子所未言者。何謂「告往知來一句説不得」，蓋「斯」之一字當有所指也。

「告諸往而知來者」，往者其所已言者，來者其所未言者。朱子解注則然，學者學夫子説話時難入此注。〇處貧富上，就是義理，就是學問工夫。朱子云「所已言者」，謂處貧富之道；「所未言者」，謂學問之功。此語在學者亦要以意逆志。「學問之功」四字，内就含有處貧富之道，非謂脱然於貧富之外而別爲一道，乃爲所未言者也。大抵「斯」字畢竟要有歸着。

〇此一章可與「衣敝緼袍」章參看。子貢引詩之言，又正與夫子激子路者相類。

「不患人之不己知」

夫子此意，常提掇以教人。曰不病人之

不己知，病其不能也。曰不患無位，患所以立，不患莫己知，求爲可知也。曰君子病無能焉，不病人之不己知也。此爲學者設。或曰說得廣，言夫子未嘗指定，固是，但以此數章律之，似止爲學者設。

## 爲政第二

「爲政以德」一章

爲政，所以正人也；以德，則能正己以正人矣。能正己以正人，則天下皆歸於正矣。所謂堯舜帥天下以仁，而民從之，故無爲而治。○爲政而本諸躬行心得者以正人，不徒恃法制禁令以治之，人將自服矣。○爲政以德，朱子曰：「不是欲以德去爲政，亦不是塊然全無所作爲，但德修於己，而人自感化。然感化不在政事上，却在德上。蓋政者所以正人之不正，豈無所作爲？但人所以歸往，乃以其德耳。」必有德以爲動化之本，然後不待致詳於法制禁令之間而自服耳。故曰爲政以德，然後無爲。

○爲政而徒恃法制禁令，以爲制服天下之具，則法制愈詳，禁令愈嚴，而民愈自不服。夫惟爲政而以德，則是本之正己以正人，故不待致詳於法制之間，致嚴於禁令之末，但見自東自西，自南自北，無思不服。如北辰之安然居其所，而衆星自拱之矣。原來北辰之不動，非有意於不動，衆星之拱之，亦非有意於拱之也。蓋天運左旋而之右，凡日月衆星皆然，則皆動也。只有北極出地三十六度在北上，南極入地三十六度在南下，二處都不動，如磨之心，如門之簨，故曰天之樞也。

此獨言北極，不言南極者，南極入地，常隱不見，又在下，不比北極之在上，於取喻爲切也。

北辰非北斗，北辰只有五星，北斗則有七星。北斗常轉，去北辰不遠，故曆者以其斗柄所建，爲十二月分之候。北辰則專指五星中之一星，邊天壤而言。北極則兼連五星而言，亦有小分辨。○辰，天壤也，本非指中間一小星爲辰，只緣人要取此爲極，不可無記認，所以就其旁取一小星，謂之極星，即第三星，所謂太乙也。○天之無星處皆辰也，地之無石處皆壤也。石附於壤，然則星亦附於辰耳。○以星辰之位言之，謂之太乙。以其所居之處言之，謂之北極。以其衆星皆動而此獨不動言之，謂之天樞。○太乙如人主，北極如帝都，天樞則指朝廷人主所在也。天之運有常度而無停機，南北極則其所管轄處。

《天原發微·天樞》篇曰：「愚按北極五星在紫微垣中，北頭一星在天心，四方去各九十一度。九十一度者，四九三百六十五度四分度之一，四方輻輳將來，辰星居中，即北頭一星之內無星處也。衆星咸拱者，北辰在天，猶天之心，猶心在人爲身之主，手足耳目血脉膚體無不關也。世無非人也，而人君南面以爲之主。天體無非辰也，而北辰居中以爲之主。以至周天之度，萬有之夥，莫不脉絡於是。是則不動之辰，以爲群動之本。故曰無形者有形之統，不用之一，即無極之極，降而在我者也。嗚呼，精矣！」

「詩三百」

詩之所言，有邪有正，而詩之爲用，則皆

欲人一歸於正也。惡者可以懲創人之逸志。逸志，放心也。○「一言以蔽之，曰思無邪」，作一句讀。凡詩之言，善者可以感發人之善心，固所以使人思無邪也。惡者可以懲創人之逸志，亦所以使人思無邪也。

「思無邪」，思字最好玩味。思者聲詩之所由起也，故曰：「詩者志之所之也。在心爲志，發言爲詩。」又曰「情動於中而形於言」，又曰「情發於聲，聲成文謂之音」。故學者所當致力之地，全在於思。所思既無邪，則所言所行皆無邪矣。蓋思在言與行之先。孔子讀《詩》，於三百十一篇內，皆見得使人性情歸於正之意，但無如此一句切而盡者。如川上之嘆，乃其可指而易見者耳。○思無邪，是要使讀詩人思無邪。若詩人則有正有邪，如《桑中》、《溱洧》之詩亦邪也。○思無邪者，誠也，以自然者言。

「道之以政」章

○此章是聖人見得當時爲政者徒以政刑治民，而不知以德禮爲之本，故言刑政之效只如彼，德禮之效則如此，欲人知所重耳。然其實德禮政刑四者，皆爲政者之所不可廢。務德禮者，亦何嘗全去政刑？但與德禮並較，其得效有淺深耳。故雖堯舜也須用政刑，但堯舜之所恃者不在此。故曰「不可徒恃其末，又當深探其本也」。聖人之意正如此，非欲貶政刑不用也。猶孟子善政不如善教之意，其實善政、善教安可缺也。○道政齊刑者，以政刑爲主，而不用德禮。道德齊禮者，以德禮爲主，而未嘗不用政刑以輔之。雖堯舜之治，亦不可無政刑。夫子此言，

蓋爲當時爲治者只知有政刑而設耳。○道政齊刑，只是威民，故其效亦只是得民之畏而已。若道德齊禮，則是化民之道，故其效民亦化之。禮謂制度品節也。品節亦是制度中之品節。制度如吉禮如何，凶禮如何，軍禮如何，賓嘉禮如何，都有箇制度。品則有尊卑厚薄之等，節則有無過不及之差。○道政齊刑者，民惟見威而不見德也。德禮之效，所以如此其大者，蓋其所以道之齊之者，皆出於天理人心之同然而覺之耳。○法制，所以示之使依此做。禁令，所以戒之使不得不依此做。法制禁令，亦是使人爲善不爲惡，但「子帥以正」這一邊意思却無。○齊之以禮者，有箇規矩準繩，使賢者有所止，不肖者有所跂及，而淺者深者厚者薄者一歸於中正也。○「制度」二字何別？「制」通舉全法而言，「度」則其中之度數等差之類也。○「禮之用」，禮字指理而言。「齊之以禮」，禮字指五禮之文物而言。○「淺深厚薄之不一」，此句不必説資質，只是承上文觀感興起而言，謂感發之有過不及也。所感之所以有淺深厚薄者，則以其所稟之不齊也。○淺深厚薄，朱子《語類》一説云「觀感得深而厚者固好，若淺而薄者須有禮以一之」，則民將視吾之禮以爲依歸之地，無不深厚，是耻且格矣。○聖人之治，必德以道之，而布其具於政禮以一之，而厲其法於刑，所謂四者相爲終始也。○文與武，猶禮與法也。禮所不能化，斯用法矣。故謂德禮政刑，四者亦相爲終始。而《易大傳》曰「立人之道曰仁與義」者，深有旨也。○味孔子此章之言，正是所謂「必有

《關雎》、《麟趾》之意，然後可以行《周官》之法度也」。

朱子曰：「後世有聖人作，決不肯恁休，須法古從底做起始得。」有德禮，則雖用政刑，終是德禮之政刑。

「吾十有五」章

○夫子此章之言，多是爲學者設，意不重在自然上，故曰「因其近似以自名，欲學者以是爲則而自勉」也。

知之明而無所事守，三十而立猶是着力守住，此亦由其所知之未能脱然。若於道理脱然有悟，則應酬日用之間迎刃而中，觸機而解，何用守爲？守便是慢定把持處。

孟子注孔子「四十而不惑」，亦不動心之謂。則今以四十不惑與耳順、知命皆爲偏主知者，疑亦有泥。蓋不動心，兼道明德立也。○「五十而知天命」，凡事物到面前，不惟知其所當然，并其所以然亦無不瞭然於胸中了，則其行之至，又何待於言？蓋凡行之未至者，亦由知之未至也。此以知之至言，而行之至有不假言矣。學者反以專言爲疑，何哉！○五十而知天命者，知《易》也。蓋不離乎形而下者，而得夫形而上者也。是「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，此天命之實也。《易大傳》曰：「天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。凡天地之數，五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」此孔子五十而知天命之事也。凡人之仁義禮智，百行萬善，亦皆括於此，而無遺矣。○三條雖俱就知上説，其實兼行在內。六十耳順，既曰不思而得，

則五十知天命，亦是有待於思索而得者也。

不曰不踰規而曰矩，規員物，❶輪轉無定，矩則四角端正，確然有定，不得而越者也。故曰「知欲員，而行欲方」。○「從心所欲，不踰矩」，至此時是横行直撞，左來右去，初不期於中理，而自無不中理者。

○聖人志學時，便自期到「從心所欲，不踰矩」地位。想到立時已有不踰矩意思了，但年愈進則所造愈熟，此亦聖人大約分箇進步等第耳。

○味注中「近似」二字，亦知聖人是大約説。或説節節都有知行，若聖人進德則知行俱進。但此章是聖人大約説話，據其辭亦略有知行之分。若全不論，則不思而得對不勉而中，亦安得説不是知行之分？

「孟懿子問孝」

○「無違」二字通上下言。蓋人之事親，隨伊分上自有箇當爲的道理。得爲而不爲，則是苟且以事親，非孝也。不得爲而爲，則是僭禮越分以事親，而親之受之亦有所不順，是陷其親於有過之地，亦不孝也。故「無違」一語，若出於無意而意已獨至矣。○生事葬祭，既曰以禮，則所謂無違者乃不背於理，而非以從親之令爲孝也。○以無違爲孝，意只在不敢苟且尊親也。

「父母惟其疾之憂」

○此指親心憂念其子之至切所在，欲人子之體之也。○既曰「惟其疾之憂」，而乃曰「無所不至」，何也？若有所不至，

❶「規」，原作「觀」，今據嘉靖本、四庫本改。

則不預憂其疾矣。

○武伯所問者，人子事親之道。夫子所答者，父母愛子之心。知父母愛子之心如何，則知人子事親之道當如何矣。

「子游問孝」

「犬馬皆能有養」，但不敬耳。養親而不敬，不亦類於犬馬視其親乎？所謂獸畜之也。子游雖不敬，未必至此。聖人亦是甚言之，警之深也。○「與養犬馬者何異」，此「者」字不以人言，指養犬馬之事言也。若別作「人」字說，便不見不敬之罪。雙峰之言曲說也。

「子夏問孝」

此謂事親之際，惟色爲難，其餘俱不足爲難也。○「有事」，父兄之事。「有酒食」，子弟之酒食也。此皆常事，可勉而能者也。惟愉悦之色，則有非人所能强者，故難。○愉色就面言，婉容連一身言。「對武伯者以其人」云云，故特舉最切者告之，使知體此，則凡一切可憂之事自不容於不謹矣。

「吾與回言終日」

此夫子已明見顏子之非愚，而後發此言也。舊說始而疑其爲愚，終而決其非愚，非也。○「意不相悖」，謂夫子之所謂是者，彼亦全不見有未是意；夫子之所謂非者，彼亦全不見有不爲非意；只管領受而已。此蓋由其於聖人體段已具，故一言點化便都釋然，而日用之間只管發揮出來。

「如愚」處，亦與以發處相發。蓋正是深潛純粹，默識心融所在。「吾與回言終日」，則見其如愚，退而省其私，則見其不愚。○顏子於聖人之體段已具，但未有

許多光采耳。體段，猶云坯質。○「退」即孔子退也，承「吾」字來，謂顏子退，則下有私字在。

「視其所以」

視其所以而不觀其所由，觀其所由而不察其所安，人猶得以匿其情也。視是且大略看，至觀則用意看，察則看得深了，一節詳於一節。○此一章逐事看亦得，就其人之全體看亦得。○觀其所由，則所爲之未善者不必觀矣。察其所安，則所由之未善者亦不必察矣。

「人焉廋哉」

○三解「克明德」條曰：東坡曰「知人之明不可學」，非也。伊川曰「知道自知言，知言自知人。知人雖不可學，但學而知道則知人矣」。又曰「堯惟欽明而後知丹朱之啓明，惟允恭而後知共工之象恭」。

○天下之善，凡有心爲之，皆惡也。曰：何至於惡？曰：自有惡亦不得不惡。此惟深於理，熟於人情者信之。故此輩人全不足取。

「温故而知新」

○「故」者，舊日所已知者，於此而温之，而有以知其所未知，則見得滋味愈長，而推之無不通，扣之無不應矣。○師所以待問，温故知新，則非問之所能窮矣。○「温故而知新，可以爲師矣」，故學而時習之，然後有朋自遠方來，所學在我，則心與理一，無所假借，而隨問而應矣。○所學在我，而其應不窮。所學在我，自得也。自得之則居之安，資之深，源深流長，故其應不窮，可以爲師，全在知新上。

「君子不器」

○「器」則只當得一路用。天下之物，方

者以方用，而不可借爲員。員者以員用，而不可借爲方。故舟不可以爲車而行於陸，車不可以爲舟而行於水，所謂器也。君子學既有成而德已就，則夫格致誠正之道，所以脩諸己者既無不盡，脩齊治平之術，所以推於人者亦無不明，所謂體無不具者也。故隨所用而皆通，爲趙魏老亦可，爲滕薛大夫亦可，爲委吏乘田亦可，爲大司寇攝行相事亦可，用之典禮典樂亦可，用之聽訟折獄亦可，用之宰一邑亦可，用之宰天下亦可，大用之則大效，小用之則小效。所以然者，以其體之具。而其體之具者，以其一心本有以具衆理，應萬事。第人無學力以充之，故其體不具，而用始狹耳。○《集注》「體無不具」在君子字内，乃所謂成德也，蓋亦自學問來。

「先行其言而後從之」

此爲子貢而發。其實，有德者必有言。若有此德，其言自足以明之，無有説不出底道理。○只爲子貢多言，不免有行未到而先説到者，故告以此。先行其言，所謂言者如曰仁曰義之類。

「君子周而不比」

○周是公底比，比是私底周。此與和、同正相類。然較之則同、比又深於和、周，分明是親厚。若君子之與人親厚也，則於人無不在所親厚之中，而未嘗有所偏私。若小人則唯其與己同者親之，而不能偏矣。○君子、小人均一與人親厚也，在君子則以公而不以私，故爲周而不比；在小人則以私而不以公，故爲比而不周。○周而不比，亦是隨其廣狹而言，不必説舉天下無人不愛方是周。如有百

人於此，君子本心則皆愛之，若其中有一二不善者，君子亦須去之，雖去之然終不失其爲愛衆也。況去一惡人而衆受其利，是乃所以爲愛，何往而非周？如小人，千百惟群，雖無不愛，然群黨之外則異其心矣，雖連千百都愛，終是比。○古人立君子、小人二字，最好玩味。人但知其以德言，不知其本以位言也。然雖以位言，而實主於德也。曰大人者，意亦類此，蓋其規模意趣自別也。○王文公《君子齋記》曰：天子諸侯謂之君，卿大夫謂之子。古之爲此名也，所以命天下之有德，故天下之有德，通謂之君子。有天子諸侯卿大夫之位，而無其德，可以謂之君子，蓋稱其位也。有天子諸侯卿大夫之德，而無其位，可以謂之君子，蓋稱其德也。位在外者，遇而有之，則人以其名予之，而以貌事之。德在我也，求而有之，則人以其實予之，而心服之。夫人服之以貌而不以心，予之以名而不以實，能以位終身而無謫者，蓋亦幸而已矣。

「學而不思則罔，思而不學則殆」

○學者之事，只是學與思而已。學所以習其事，思所以求其理。夫事必有理，故習其事者又必求其理，而後所見益親。理必寓於事，故求其理於心者，又必親習其事，然後爲得其實。不然則各有一偏之弊矣。○學字亦無定指。如未能知而學，夫知者亦是學。未能行而學，夫行者亦是學。單言則該知行，又須看上下文何如。亦有專就知言者，如「博學於文」之類。亦有專就行言者，如「不學禮」語意近之。必學矣而又思其所學之理，思矣而兼學其所思之事，則所學者非但事

爲之粗迹，所思者非但無實之虛見。

「攻乎異端」

○此章戒學者當正其學術，而不可他用其心也。言人於異端，若專治而欲精之，則內不足以脩己，而己之心術爲所蠹；外不足以治人，而人之心術爲所壞。生於其心，害於其政，發於其政，害於其事，綱常由是而弛，風俗由是而偷，此其害也。害不必説是害他人，就是我之害也。小注云：「既入於邪必害於正，正豈身外之物乎？」又曰：「佛氏若有精微動人處，從他説愈深愈害人。」又非吾自家被其害乎？內之既有以壞自己之心術，外之又有以蠱天下之風俗，實一害也。

「佛氏之言，比之楊、墨，尤爲近理」者，朱子云：「佛氏與吾儒，相似處如曰『有物先天地，無形本寂寥，能爲萬象主，不逐四時凋』。他是甚麽見識，區區小儒怎生出得他手，宜其爲他下也。」又曰「顧盼指心性，吾言超有無」，持作用是性之説，以爲妙道之所存。持無所染著之説，即求以超乎無象之表。其徒之黠者，又從而廣之曰但願空其所有，不願實其所無。❶所謂號言踐實也，❷躋彼荆棘塗。「其率天下至於無父無君」，此句指楊、墨。「專治而欲精之，爲害尤甚」，此句方指有攻乎異端者。

「由，誨汝知之乎」

子路「强其所不知以爲知者」，蓋遇事或有問他，他難於説我不知，是以不知爲

❶ 「空其所有」、「實其所無」，兩「其」字嘉靖本作「之」，四庫本作「諸」。

❷ 「也」，嘉靖本、四庫本作「地」。

恥，此其惑也。故夫子爲他去此一段惑，未是正告以求知之道。然此惑未去，則雖欲求知未易進也。○「是知也」，且淺淺説箇知意思。○「知之爲知之，不知爲不知」，則雖或不能盡知，而何者爲知，何者爲不知，皆了然於吾心之間，而無自欺之蔽矣，豈不爲知乎！

○夫子之意，謂知與不知，自家心裏明白，此便是知。蓋謂子路此病未去，難以進於知也，故淺淺地説。

「況由此而求之，又有可知之理乎」，此二句是朱子祖程子意補之。然夫子所以以是告子路者，正爲必先去此一段蔽，然後有可進之機。所謂既能自知，則不安於已知；既能自屈，則不畫於已至。此亦理之必然也。○子路好勇，却亦好笑，未知處如何强做知得。看他初間也自任，其視夫子亦且行行然有不滿之色。如子見南子，子路不説。佛肸召欲往，子路又不悦。公山弗擾召子欲往，他又不悦。在衛聞正名之言，輒咈然曰「子之迂也，奚其正」。此皆氣象麤暴而好勝之病，豈知夫子於此却各有道理在。然其性却直而義，「子曰乘桴浮于海，從我者其由也歟，子路聞之喜」，「使車馬輕裘與朋友共敝之而無憾」，「衣敝緼袍與衣狐貉者立而不耻」，此皆直義之氣所到。結纓一節，尤可見其非草草者。此所以爲聖門人才。雖以管仲之功業，先儒尤不敢屈子路而與之並，則他可知矣。

○「不知爲不知」，孔子所以删《書》斷自唐虞者，亦爲此也。如史遷便無此見，而爲怪誕不經之説矣。嘗曰「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足

徵也」，不足徵便不言，聖人是多少謹重。

「子張學干祿」

爲干祿而學也。此五字是記者因夫子所言爲此而發，故著此一句以開先，不可說子張學干祿。

「多聞闕疑」一節

君子之學，所聞必多。多聞，言之資也。然所聞之中不無可疑者，未可以言也，則闕之不言，其餘所不疑者可以言矣。而又未可以易言，必愼而言之，能如是則寡尤。所見必多，多見，行之資也。然所見之中不無未安者，未可以行也，則闕之不行，其餘所已安者可以行矣。而又未可以易行，必謹而行之，能如是則寡悔。○寡尤，不止帶愼言意。寡悔，不止帶愼行意。連多聞闕疑，多見闕殆俱有。蓋聞見不多，則所以爲言行之資者狹矣，能無悔尤乎？然不闕疑殆，則不可言者亦言，不可行者亦行矣，能無悔尤乎？可以言可以行者，當其言行之際而或不謹，則所言所行者雖是，而不能無過當之病，又能無悔尤乎？

必舉寡尤寡悔，而言祿在其中者，蓋至於寡尤寡悔，則志行孚，名譽著，自當有薦達之者，祿豈待求而後至哉！大抵子張之學以爲干祿，夫子所告者，都是祿不待干而自得之道。

「哀公問曰：何爲則民服」

以其所行順乎正理，故目之曰直。以其所行曲理，故目之曰枉。○「舉直錯諸枉」，則舉錯得宜，而當乎民心之公，民其有不服乎！「舉枉錯諸直」，則舉錯倒置，而無以服乎民心矣，如之何使民服也。○蓋是時三家恣橫，哀公不能錯。

賢人君子之在國者，哀公又不能舉。故孔子告之以此。○圈外謝氏注與本文稍異，讀者不可不知。

「季康子問：使民敬忠以勸」

康子所問，欲民之盡其道。夫子所答，欲己之自盡其道。

○「臨之以莊」，持己以敬也，故民亦敬之。孝於親則其德足以化乎民；慈於衆則其恩有以結乎民，民自然忠於我矣。善者舉之，則善者益進而不怠。不能者又教之，則不能者亦將企而及。民其有不勸乎！蓋舉善教不能，則所以勸民也。勸之蓋引誘他爲善的意。○「容貌端嚴也」，容貌猶云形色。容字實，貌字虛。貌猶狀也，一嚬一笑、一言一動都是貌。○舉善則善者益勸矣，教不能則不能者亦勸矣。

季康子問使民敬忠以勸如之何，「子曰」；季康子問弟子孰爲好學，「孔子對曰」；問政數章皆然，同一康子問也，同一孔子答也，或稱「子曰」，或稱「孔子對曰」，何歟？蓋記者之識見不同也。《論語》之書，記者非一人。其稱「子曰」者，以孔子於季氏非有君臣之分，此以大義用書法也。其稱「孔子對曰」者，以康子爲魯上卿，魯之政實自季氏出。《東萊博議》所謂季氏於魯如二君矣。故曰記者之識見不同也。不獨此耳，孔子與弟子，未嘗稱字，而曰「孝哉閔子騫」，又《孟子》「於季桓子，見行可之仕也」。嘗竊疑之，蓋道其實亦可見稱「孔子對曰」之所自矣。

「或謂孔子」

定公初年，孔子不仕者，未仕也。或人疑

其不爲政者，疑其有高隱之心，而終不爲政也。蓋是時孔子年四十三矣。〇「又能推廣此心，以爲一家之政」，推廣其孝友之心，于以辨内外，明尊卑，序長幼。使一家之老者舉安，少者舉懷，是一家之政也。若居位治民，其道不過如此。故曰「要之至理亦不外是」。孔子此言，謂素其位而行其道，不必於仕也。曾點浴沂之趣，實有合於此，故夫子許之。本托詞也，實則至理。

「人而無信」章

人之不可無信，猶大車之不可無輗，小車之不可無軏也。其何以行之也哉？帶大車小車言，而無信之不可行意却在外。〇此章之言，如「君子多乎哉不多也」之意，意謂人可以無信乎。看來人全憑信以行，如大車之行必以輗，小車之行必以軏。若使大車而無輗，小車而無軏，其何以行之哉？決然是不可也。〇「不知其可也」，此「也」字與下章「子張問十世可知也」之「也」字同，皆「乎」字意。

「子張問十世」

子張問「十世可知也」，與子路問「事鬼神」，均非切問也。

子張問「十世可知也」蓋見夫子好《易》而前知，其發此問，意在得數也。夫子所告，只言理而不言數，亦罕言命之意。其答子路云「未能事人，焉能事鬼」，亦此意也。

〇可知也，只帶所損益言。殷繼夏而有天下者也，其於三綱五常禮之大者，則固因乎夏而不變。若夫制度文爲之間，或有餘者而損之，或不足者而益之。如變尚忠而尚質，變建寅而建丑，是其所損益

者，從可知矣。周繼殷而有天下者也，其於三綱五常之大者，則亦殷之舊而不能變。若夫制度文爲，或太過而損之，或不及而益之。如變尚質而尚文，變建寅而建子，是其所損益，又可知矣。「因」字更重於「損」、「益」字。所損益，特所因之枝節耳。如文質三統，亦不過君爲臣綱中之一事。○蓋其所因者固不待言，其所損益者亦不過如此而已，此所以雖百世可知也。姑據文質三統論之：蓋尚忠之極，則人必厭其無以寓此心也，必至尚質；尚質之極，則人必厭其朴略無文也，必至於尚文；既尚文，文勝矣，其勢又必反而歸於忠與質。如秦舉周家制度一删之，亦其理勢之所在，但其太過不中耳。三統周既建子，而秦却建亥，此其大謬也，非聖人之所可知也。聖人所可知者，知其大概也。

三綱以道之大端言，五常以性之條目言，一則天下之大經，一則天下之大本也。○或問忠與質如何分。朱子喜其善問，答曰：「質朴則未有文，忠則渾然無質可言也。」○忠不離乎心，質却是於制度上致意，然猶是大概，未有許多曲折也，至文則曲折備矣。此忠、質、文之分也。○天正地正人正者，一則大運至子始有天，至丑始有地，至寅始有人。一則天以十一月復陽氣，地以十二月始生物，人以正月始興事，此天地人正之所以名也。依行夏之時《集注》，則後説較明顯。○夏以建寅爲人正者，後天之學起於震也。周以建子爲天正者，先天之學起於復也。商建丑者，蓋起於艮之成始成終也，亦入於後天之學也。

朱子曰：「此章因字最重，所損益不過其所因中之制度文章小過不及之間耳。天下道理只一箇三綱五常都了。」○所因所革亦不過如此。言三綱五常，則萬世不容少變。而其間之制度文爲，則隨時不能無改更。故觀三代之已往者，則百世之未來可知矣。○所損益，只是所因中物事。文質三統，亦是三綱五常中物事。如建寅建丑建子，只是君臣中事。如忠質文之尚，則貫乎三綱五常之内，在在皆有，其事目固多。曰忠曰質曰文，亦舉凡而言耳。重在所因字。○馬氏曰：「所損益，謂文質三統。」《集注》用之而繼之曰「其所損益，不過文章制度小過不及之間」，似亦不止文質三統而已。以養民之政言，如夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹之類，亦其制度文爲也。以教民之政言，如《王制》夏后氏養老以享禮，殷人以食禮，周人脩而兼用之之類，亦其制度文爲也。孔子又曰「周監於二代，郁郁乎文哉」，則其所損益者亦未易悉數耳。

《集注》云：「其所損益，不過文章制度小過不及之間，而其已然之迹，今皆可見。」自「不過」以下便入在「可知也」句内，方知「可知也」只帶所損益言。或說上二「可知也」兼所因及所損益。愚按大注於所因曰：「禮之大體，三代皆因之而不能變。」如何下文又通承之曰：「而其已然之迹，今皆可見。」愚意二「可知也」上帶所損益讀，其實所損益只是所因中物事，故下句又兼所因所革言。○「殷因於夏禮，所損益可知也」，《集注》曰：「三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能

變。」此句似難繳以「而其已然之迹，今皆可見」。其曰「其所損益，不過文章制度小過不及之間，而其已然之迹，今皆可見」，正是貼「所損益可知也」。蓋自「不過文章制度」以下，便已離了所損益之文，而入向「所可知也」之句内矣。則可知也，只屬所損益爲是。蓋所因者，其可知也，不待言其所損益者。今亦已皆可知，此所以雖百世皆可知也。非謂上二「可知」只在所損益，下一「可知」乃兼所因所革也。按本文本注文勢意義，上二「可知」俱不兼言爲是。

一説「殷因於夏禮」及其「所損益」可知也，「周因於殷禮」及其「所損益」亦可知也。如此説，則本文四箇「可知也」既相符合，而於《集注》所謂「而其已然之迹，今皆可見」者亦相符合，此説似長，人多從之。

古之聖賢，實見得古人之道，即萬世常行之典，只得依他底。到得秦而後有不師古始之意，漢宣帝始有「自有制度」之言。彼獨見己之天下凡事須自己出，不知天地之常經至一而不可二。聖人之所以爲聖人，只是萬事惟聽道理所役使耳，敢自作聰明亂舊章乎？其隨時損益者，正所謂「不過制度文爲小過不及之間」者矣。

## 八佾第三

「孔子謂季氏八佾舞於庭」

○先王制禮辨名分，於斯須如佾舞之數，自上而下，降殺以兩，不可毫髮僭差也。而季氏乃以大夫上僭天子之八佾，以舞於家廟之庭，其忍於無君一至於此，更何

事不忍爲！謂凡適己自便而未甚踰於大閑，剥下欺公而得苟免於刑憲者，皆將無所不爲矣。此説以「是可忍」者爲重。謝説以「孰不可忍」者爲重，非正意也。佾數以八爲全者，《春秋》隱公五年書「初獻六羽」，《左傳》云：「衆仲曰：夫舞所以節八音而宣八風。故自八而下。」胡傳云：「魯用天子禮，樂於太廟，以祀周公，已爲非禮，其後群公皆僭用焉。」○佾，干羽之總稱。《春秋》書「六羽」，亦舞佾也。羽象文，干象武。○注「每佾人數，如其佾數」，人數以直者言，佾數以横列者言，故曰「佾，舞列也」。○禮莫大於分，分莫大於名。名以命之，器以别之。如佾舞之等差，即所謂器也。○范注：「故兩之間，不可以毫髮僭差也。」僭有心，差無心也。一説差只是叅也，承僭字爲一類，此説較優於前説。○馮厚齋曰：「大夫不得祖諸侯。公廟之設於私家，非禮也，由三桓始也。惟三家皆祖桓公而立廟，故得以習用魯廟之禮樂而僭天子矣。」○范注本合正意，但「孔子爲政」以下非章指，故圈外之。○當是之時，王綱不振，其始也諸侯僭天子，大夫僭諸侯，至其甚也，則季氏以大夫而僭天子之禮樂矣，復何所不至哉！賈誼所謂「首足易位，而可爲痛哭流涕」者也。

「三家者以《雍》徹」章

○「三家者以《雍》徹」。子曰《雍》詩云「相維辟公，天子穆穆」，詩詞如此，亦何取於三家之堂？亦有辟公之相助乎？亦有天子之穆穆乎？既無此義，焉取此辭？適見其無知耳。

《雍》，《詩傳》以爲武王祭文王之樂歌。

看來武王未受命，未及祭文王以天子之禮樂。武王没，周公相成王，乃成文武之德，追王太王王季，上祀先公以天子之禮。疑此時乃有《雍》詩也。或曰《中庸》言「追王太王王季」，而不言追王文王，則祭文王或先用天子之禮矣，故未克商已曰「有道曾孫周王發」。○按此詩有「文考」「文母」之言，其爲武王祭文王之樂歌無疑矣。○仁山曰：「堂，廟堂也。上文庭亦是廟庭。蓋廟制，室外爲堂，堂前爲庭。」

愚謂三家之始僭，蓋以桓公藉口也，而其後也則於桓公以下皆襲用之矣。《易》所謂「其所由來者漸矣」。此程子所以盡歸於成王、伯禽賜受之非也。○三家祖桓公事，見《通攷》大夫士庶宗廟條，亦由魯祖文王，故三家效尤焉。

「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何」

○夫禮樂之用，必本於人心。如禮有玉帛之類，所以將吾心之敬也。不仁而人心亡，則敬心安在哉？既不敬，則與玉帛之類判然不相干涉，雖欲用禮，禮豈爲之用哉？如樂有鍾鼓之類，所以發吾心之和也。不仁而人心亡，則和又安在哉？既不和則與鍾鼓之類判然不相管攝，雖欲用樂，樂又豈爲之用哉？○此禮樂以禮樂之文言。何也？對仁言也。仁以心言禮樂之理也。禮樂之理，俱在心中。禮樂則無有無聲容者，但亦不指玉帛鐘鼓，如周旋進退之間亦皆是。

朱子曰：「心既不仁之人，渾是一團私意。」蓋謂其心頑，而氣味與禮樂不相屬也。《語録》問答之言亦細膩，上條敬和之説尚欠切。○「人而不仁如禮何」，只

是心不在焉，便使禮樂不動，蓋心全不醒了。○禮樂只是天理之著見，心不仁則天理滅矣，禮樂與我何預？○此「仁」字以全體言，此「禮樂」字以其文言。禮有玉帛之類，樂有鐘鼓之類，其實皆此心之流通也。人而不仁，則此心便死殺了，便行不去了，如禮樂何？

游氏以人心言仁，則該得理。程子以正理言仁，則該不得心。故置程說於圈外。李氏說禮樂二字不謬，但於仁字似踈，故又居後。

《綱目》：漢成帝詔立辟雍。胡氏注曰：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？不仁之人，心非己有，視聽舉履皆迷其所當，而何以爲禮樂哉？惟仁者所行皆禮，所安皆樂，是則禮樂之本也。庠序聲容，特其具耳。無其本而欲以其具教人，祇益趨之於虛僞之域，不若不爲之愈也。」

「林放問禮之本」

放意以今世之所謂禮者，大抵都是繁文，非其本之所在也。故試問禮之本，意夫子之必有所指也。

○「大哉問」，此問自是大。何也？「本」之一字，已該了全體在其中，是問不其大乎！夫子正厭當時之文勝而忘本，嘗反時人之論而欲從先進。今放以是爲問，正與夫子之意不期而合，夫子故不覺健羨之。○《集注》上云：「孔子以是時方逐末，而放獨有志於本，故大其問。」此是說夫子所以大之。下文云：「蓋得其本，則禮之全體無不在其中矣。」此是正說其問之大處。

○「禮與其奢也，寧儉」。儉雖非禮之中，

而實本之所在也。「喪與其易也，寧戚」。儉雖戚雖非禮之中，而實本之所在也。儉雖非禮之中，然與其奢也，而過於文，則寧儉焉，然則儉其禮之本也。戚雖非禮之中，然與其節文習熟之勝，則寧戚焉，然則戚其喪禮之本也。○「林放問禮之本」，此禮字兼吉凶言。「禮與其奢也，寧儉」，此禮字對喪字，則只是吉禮也。○放問禮之本，夫子只答之「禮與其奢也，寧儉」，亦足以該夫喪禮矣。而又必曰「喪與其易也，寧戚」，何歟？其實，禮字該得喪字，但儉字該不得戚字。奢字亦兼不得易字。○「節文習熟」，謂其節文之習熟也。○「凡物之理，必先有質而後有文」，蓋禮起於儉，喪禮起於哀，故曰本，而文則皆從此生也。○范注「儉者物之質」，物猶事也。

朱子曰：「禮初頭只是儉，喪初頭只是戚。然初亦未有儉之名，儉是對後來奢字，爲之追説耳。東坡説忠、質、文，謂初亦未有質，只因後來文便稱爲質。」○「林放問禮之本」，蓋亦近棘子成之意。曰「與其」曰「寧」，聖人之權度，固自精切矣。

「夷狄之有君」章

天下所以欲有君者，君所以綱維天下之名分。有君則有臣，有上則有下。故本文只言「夷狄之有君」，而《集注》則云「反無上下之分也」。

魯宣公十一年陳徵舒弑君，是時魯與齊方用兵伐莒，晉與狄方會于攢函，而不伐少西氏之逆也。而楚人能謀之，有辰陵之盟，此所謂禮失而求之野，夷狄之有君，不如諸夏之無也。○春秋二百四十

二年，諸侯誠心以趨同盟之朝會者不可勝計，而終無一誠心正義以朝于周王者，諸夏其尚謂有君哉？○當時夷狄之君，未必能勝中國，孔子此語蓋亦痛中國之僭亂而甚之之辭。○本文既只曰君，而注又曰僭亂，乃知此章爲下僭上者設也。此春秋之所作也。

尹氏之説，專責在上者不能盡其道，不可引以爲孔子正意。朱子曰「只是一意」，亦一時之言，《集注》自分曉。

「季氏旅於泰山」

此是將祭之時。若是既祭，孔子何故教冉有救之？蓋成事不説，雖救無及矣。○孔子謂冉求，是要求止之。及求對不能，孔子乃説爾既不能救，季氏便將祭泰山矣。雖然，祭亦何益？「曾謂泰山不如林放乎」，所以注云「欲季氏知其無益而自止」。

《記・王制》：「天子祭天地及天下名山大川，諸侯祭名山大川之在其封内者。」愚按天子只當祭天地，諸侯既祭名山大川之在其地者，則天子不得兼之矣。《王制》出於漢儒，蓋祖《書・武成》，所謂「告乎皇天后土，所過名山大川」云耳，此非所例也。

「君子無所争」章

○「君子無所争」，必也惟於射，而後有争乎！蓋射則因所射之中否，以角其勝負，因所中之多寡，以見其優劣。當此時，人人俱欲勝，是亦有所争也。謂之「必也射乎」，言惟獨於射有争也。君子於此雖若有争，然其未射也則自出次而當階，自當階而及階，凡三揖以讓而後升也，此其雍容揖遜之見於未射者如此。

及其既射則相揖以降，俟衆耦皆降了，勝者乃又揖不勝者，升取觶立飲也，是其雍容揖遜之見於已射者又如此。是則雖有勝負之較，然自始至終，但見其相與雍容揖讓，其争也終亦君子，終是與小人之争不同。

揖讓而升，兩耦相揖。相揖者，相讓也。三揖而後升堂者，耦本位阼階之東南隅，出次則西面揖一也，當階則北面揖二也，及階復揖三也，遂射。○耦進三揖，耦不止三耦，天子八，諸侯六，畿内之諸侯四，大夫三。士無大射而有賓射燕射，士不知幾耦。祖廟之制，大夫三，適士二，恐亦當如此例乎，但未有明徵。○下而飲，謂既揖而升射矣。今射畢揖而下，既下復揖而升飲也。○揖讓而升，下而飲，此揖讓二字應貫下面升、下、飲三節。《集注》雖析解而不脱揖字。

此章本意欲明君子無所争。若時文，破要於「必也射乎」截，則失夫子發言之意矣。○東陽許氏曰：「凡飲酒賓客，必拜以送爵。今不勝者自飲，而無送爵勸飲之意，以是爲罰也。」

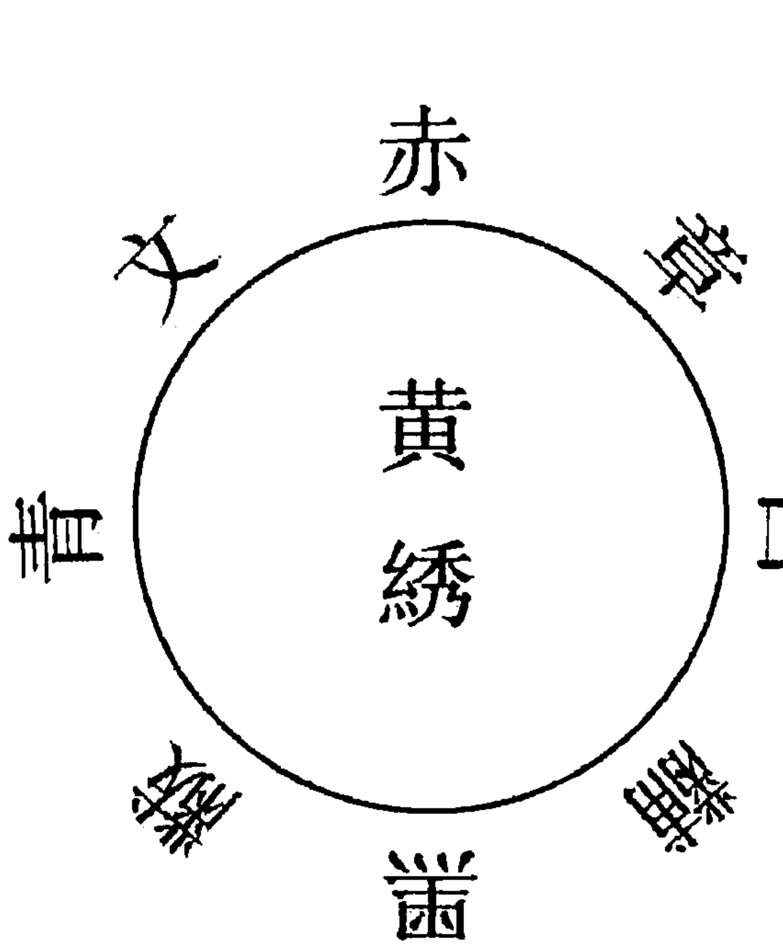
「巧笑倩兮」

「巧笑倩兮」，倩非口輔。口輔之好也，笑則見其口輔之好。好字即是巧笑之巧字。○倩兮，謂倩如也，與瑟兮僩兮同。○「美目盼兮」，目之美，黑白分明，盼如也。○此二句指美質而言，所謂素也。絢是此外物事。上二句賦，下一句比。○此詩恐是説女子之事，故孔子删去。「素以爲絢」，文意如《文言》所謂「以成德爲行」也。○《集注》曰：「素，粉地，畫之質也。」又曰：「謂先以粉地爲質，而後施

五采。」所謂地者，不必指粉壁粉墻爲地，當如《鄉黨》篇所謂古人飲食，每種各出少許，置之豆間之地之類。籩豆實奠諸席，而曰地者，非實地也。以素爲粉地，實指其素質而言，亦非有實地。如《中庸》云「畫布曰正」，則布其素地也。如《論語》曰「臧文仲居蔡，山節藻梲」，則節與梲其素地也。○此詩若無孔子之解，則可解云巧笑則倩然矣，美目則盼然矣。只此倩盼之素質，便是絢麗之色矣，不用更施文采也。唐詩云：「却嫌脂粉汚顔色，淡掃娥眉朝至尊。」其意雖均之俗，然今昔人之見亦有同者。

「繪事後素」，則是先有素而後有絢也。此一句是夫子直解「素以爲絢兮」一句之義，以釋子夏之疑。

文章黼黻圖




「禮後乎」，以儀文言也。○朱子所以解云「禮必以忠信爲質」者，蓋因《記·禮器》有「忠信之人可以學禮」一句，不然何以知忠信之爲質也？子夏之意實以此，想子夏時已有此成語。

○子貢因論學而知《詩》，子夏因論《詩》而知學，皆謂有得於詩詞外之意也。

「夏禮吾能言之」章

○聖人欲使二代之禮得傳於世，而二代之禮自無可傳之機也。「夏禮吾能言之」，然

必有徵，然後人信之。今則杞不足徵也。「殷禮吾能言之」，今則宋不足徵也。杞、宋不足以取徵者，正以典籍放逸，人才衰落故也。典籍放逸，則所謂「文武之政，布在方册」者何在？人才衰落，則所謂「賢者識其大者，不賢者識其小者」何有？此夫子之所以難於言也。又繼之曰「足則吾能徵之矣」，今也不足，可惜哉！「足則吾能徵之矣」，意若曰使文獻若足，則我能取以爲徵，而二代之禮不至於遂泯滅無傳矣。深惜其遂泯滅。○「夏禮吾能言之」，「殷禮吾能言之」者，蓋聖人生知天縱，其於殷夏之禮得其一二，自足以推其餘。況有百世可知者，固無難於言。但無徵不信，此二代之禮所以終不傳也。聖人斯言，蓋深惜之也。「夏禮、殷禮」與「子張問十世」章有相發者，此正所謂制度文爲隨時損益者也。若三綱五常亦不待聖人而後能言之，且亦何待於徵？○宋，殷之後，去周未遠，文獻雖不足料，未至如杞之甚。故夫子他日有曰「有宋存焉」，又曰「吾得坤乾焉」。坤乾，《歸藏》也。雖然，畢竟亦是不足也。不足者，不完備也。○杞去周極遠，且其爲國極小，文獻大段荒矣。朱子曰：「《春秋》所書，初稱杞侯，已而稱伯稱子，蓋其朝覲貢税之屬，皆以子男之禮從事。聖人因其實而書之，非貶之也。而滕國亦小，隱十一年來朝書侯，桓二年來朝書子。解者以爲桓公弑君之賊，滕不合朝之，故貶稱子。予嘗疑之，以爲自此以後，一向書子，使聖人實惡其黨惡之罪，則當止其一身，其子孫何罪，一例貶之，豈所謂惡惡止其身邪？」程沙隨云：

「滕國至小，其朝覲貢賦不足以附大國之諸侯，故甘心自降爲子。子孫一向微弱，故終春秋之世常稱子。然則杞之文獻可知矣。當時文獻若足，聖人便當取以爲證，而筆之於書，使二代之禮與周並傳，不至泯滅而無聞矣。」

「禘自既灌而往者」

禘，魯之禘也，既灌而往，寖以懈怠。魯之君臣，凡祭皆然，不獨禘也。而夫子獨以禘爲言，豈非以失禮之中又失禮故耶？○王者既立始祖之廟，又推始祖所自出之帝，則遠甚矣。故不立廟，當祭之時但設虛位於始祖廟中，而退始祖之主於南面以配之。周之禘也，以后稷爲始祖，以帝嚳爲始祖所自出之帝。魯之禘也，以周公爲始祖，以文王爲所自出之帝。不王不禘。魯，諸侯也，安得用天子禮樂與周家並哉！

此章「禘」字且輕過，語頭全在「既灌而往」上。○周始祖后稷，所自出者嚳也。魯始祖周公，所自出者文王也。宗祀文王，尊太祖也。郊祀后稷，及時祫大祫皆祖稷，尊始祖也。其禘嚳者，尊始祖所自出之帝也。○昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝，此乃成王幼，周公位冢宰，攝行天子事之日也。不然，周公之衰也舊矣。

「鬱鬯之酒」，鬱，鬱金香草也。鬯，其氣芬芳條暢也。釀秬黍酒，和之以鬱金香草。秬，黑黍也。○王者有禘有祫，諸侯有祫而無禘。禘，帝也，祭其所自出之帝也。祫者，合也，合群廟而祭之也。○天子七廟，三昭三穆并始祖一，合七廟之主而祫也。諸侯五廟，二昭二穆并始祖一，

合五廟而祫也。是祫之名雖同，而祫之等則不同也。○禘是祭之至遠且大者，愚意夏商以前未有，至周禮制大備，方有此歟？若四時之祭及祫祭，則止於太祖。若禘則遠追太祖之所由來者，故曰王者之大祭也。《通考》云：「王者立，三年喪畢之明春行之。」

「失禮之中又失禮」。○《春秋》所書郊禘，或以卜，或以時，或以望，或以牲，或以牛，皆「失禮之中又失禮」者也。見僖公三十有一年胡傳。○「考之當今又如此」，注云：「魯事非也，須兼周與魯言，謂考之周則爲幽厲所傷，考之魯又有禘郊之僭也。」

「或問禘之説」章

○夫子告或人以不知禘之説者，其來意有二：一則以或人不能知此而辭之也，一則以魯國不當有此而諱之也。○禘之説大旨，只是先王以天下養之心推之，以及其至遠之祖耳。故不王不禘，心雖無窮而分則有限也。○如周公成文、武之德，追王太王、王季，上祀先公以天子之禮者，正是以天下養之意耳。故云使四海之内，各以其職來祭，此聖人之孝也。○大抵此先王報本追遠之意，仁孝誠敬之極者也。故既立始祖之廟，以爲百世不遷之祖，而又爲五年一禘之制，推其始祖所自出之帝，祀之於始祖之廟，而以始祖配之。蓋推始祖之心，以及於其所自出之帝也。噫！此人倫之至也，人道之備也，無以復加矣。故非察理之精微，誠敬之極致，❶不足以與此。

❶「敬」，原無，今據嘉靖本補。

《集注》「非仁孝誠敬之至，不足以與此」，此接上文「先王報本追遠之意，莫深於禘」，言其難知也。蓋此箇道理極精微而遠大，粗淺的人如何推度得到此，自非自得此一段深遠意思，行便不到。故程子曰：「惟聖人爲能享帝，惟孝子爲能享親。」若周家自成康以後，固無不禘者，大抵都是依故事行耳。若求能自得此一段意思者蓋寡，故曰「非或人所及也」。

○「知禘之説」，既知得便行得。○「知禘之説」雖以知言，然非仁孝誠敬之至者不足以知此，則其誠之可以無所不格者亦在其中矣。蓋仁孝誠敬，固是有行了。○「理無不明，誠無不格」，言天下之理無所不明，吾心之誠無所不格。

「仁孝誠敬」，根於天理之自然之謂仁，形於人心之至愛之謂孝，真實無僞之謂誠，主一無適之謂敬。○制禮者非仁孝誠敬之至，推不到此。行禮者非仁孝誠敬之至，盡不得此。講禮者非仁孝誠敬之至，曉不得此。《集注》「不足以與此」，蓋指講禮者言。○「或問禘之説」，子曰「不知」。設顔淵、子貢以是爲問，其智足以及此，然則夫子之答之也當如何，是未可知也。

「祭如在」章

程子曰：「祭，祭先祖也。」父母亦在其中，如云「郊社之禮，所以事上帝也」，不言后土，省文爾。

此章重在前條，下文是記其所嘗言者，而「如在」之誠亦可見。○祭先主於孝，祭神主於敬。據本文「祭如在，祭神亦如在」，則若無異矣。程子推究其所以，以爲中間亦自有異處。蓋如在之誠雖一，

然祭先主孝，祭神主敬，孝心純篤固如在，敬心純一亦如在。〇「吾不與祭，如不祭」者，特以不得致其如在之誠耳。若其禮則固已行矣，但此意則不得伸耳。聖人所歉者，不在禮而在意也。〇《祭儀》曰：「致齋於内，散齋於外。」致齋即戒也。致字對散字言，如專心致志之致，一於内無雜念也。散則非一，如不飲酒，不茹葷之類。

〇問：人致其孝誠，以祀其祖先，果有祖先來享之事乎？曰：「難言也。先儒論之似詳矣，然愚以爲多是主於子孫一念不容已之心而有是也。如天地山川社稷之類，生氣萬古不化，隨祭而享，其理固真。若夫人死，則魂已歸天，魄已歸地，隨化而盡矣。一有凝結未散之魂，則以爲妖爲厲，而非其常矣。惟其所傳之氣，在於子子孫孫之身者，雖隔千年而猶一貫。此則理之無足疑矣。但其父祖已散之氣，終無復聚之理。所謂往者過，來者續，乃所以爲天地之化也。若其已散之氣，又隨祭享而聚，則是其既死之氣猶有潛寓於宇宙之間，而宇宙間去去來來只是這些氣了。而佛氏之説，儒者不當全斥其誕矣。大抵人之所以爲人者，以其心之異於禽獸也。况豺獺亦知報本，人於祖先能無時時致其思乎？思之則必有以致其如在之誠，而宗廟之立，祭享之儀，齋戒之禮，自有不容已者矣。然亦豈能必其果來享與否哉？古人謂『廟則人鬼享』，又曰『先王享帝立廟，所以聚其散』，如此之類不可勝舉。蓋其意自有所屬，而究竟到底，則愚之説亦其所緣起之義，而或未至大戾也。然但可與仁人孝

子言，而不可與薄夫俗子道，正爲恐得罪於古人耳。日來被諸君詰難窘迫，姑發其愚，以俟斥正。」○若究竟到底，祖先之氣果是盡了，其不死者只是仁人孝子之心之所爲，此蓋先儒所謂有其誠則有其神，無其誠則無其神者乎？ 曰：「然然矣。」曰：然則人惟心存孝思，果於爲善，以不辱其先，亦足爲孝矣。何必爲此無實之文哉？ 曰：「此决不容已也。無惻隱之心，非人也。既有是心，必有是儀，不然豺獺之不如也。且聖人爲民立極作則，豈容使人道同於牛馬乎！ 抑不但人鬼之祭足以表其心也，今夫天地山川之祭，大抵此意亦多。且郊天用特牲，若天神真是來享，則一特牲豈足以供天神之享哉？ 抑亦以表其誠耳。知此則其餘祭亦概可推矣。」○北齊永安簡平王俊，高觀第三子也，八歲時問於博士盧景裕曰：「祭神如神在，爲有神邪無神邪？」對曰：「有。」俊曰：「有神當云祭神神在，何煩如字？」景裕不能答，及長嬉戲不節云云。見《北齊書·列傳》。

「王孫賈問曰」

|  | 春 | 夏 | 中 | 秋 | 冬 |
|---|---|---|---|---|---|
| 五祀 | 户 | 竈 | 中霤 | 門 | 行 |

凡祭五祀，皆先設主，而祭於其所，然後迎尸而祭於奥者，蓋以其本所，非可以展盡禮儀地場，故復迎尸而祭於奥，以成禮也。竈陘乃竈門外平直可頓柴處。○饒氏兩句説得最好，曰祭於其所近於褻，止祭於奥，又非神所栖，故兩祭之盡求神之道也。○君雖尊而政柄非自己出，猶奥

有常尊而非祭之主也。臣雖在下，而秉國之柄，猶竈雖卑賤，而當時用事也。

○「天即理也」，愚謂天之所以爲天者，理而已矣。此注蓋謂此天字非以形體言也，又非以生物者言也，蓋就理言也。若謂只以天爲理，則注何以必曰逆理則獲罪於天，又何不曰逆理則得罪於理，又何不曰逆天則得罪於天，而本文又何不止曰獲罪於理，無所禱也。蓋孔子出一「天」字，特地是以壓竈與奧，而其所主則在道理上，故《集注》云耳。

○此箇道理，其體則謂之天，其主宰則謂之帝，如父子有親，君臣有義，雖是理如此，亦須上面有箇道理，教他如此始得。

○時孔子在衛。王孫賈，衛權臣也，爲見孔子於衛君分上愈致其恭，而於己畧不見親附之意，故引時俗之語以諷之云云。

孔子答之云：「不然，媚奧媚竈皆非也。大抵天下惟道理最大，理之所在，即天之所在也。人苟逆理而得罪於天，再無所禱而能免者。」言媚奧固不能免，媚竈亦不能免也。然則人惟當順理而已。看來孔子此言遜而不迫，使王孫賈而知此云云禍。王孫賈只用奧竈二字來限夫子。夫子所答特出一天字，而奧竈皆卑矣。片言之間，非特有以屈姦雄之喙，抑亦有以折姦雄之心。

○媚於奧固不可，媚於竈亦不可也。莫尊惟天，苟逆理，而獲罪於天矣，豈媚於奧竈所能禱而免乎？禱，告求也。王孫賈欲夫子媚己，緊要是媚字不好。他是見夫子事君盡禮也，便以私心窺夫子說，是媚君以求進，而於己反不見有親附之意，故有媚竈之問也。夫子都不答，他只

據媚奥媚竈之言而評之如此，都不關著自己事，亦不關著王孫賈事。味其語意，脱然在清净地位立。自非聖人，則率然酬應之頃，亦安能從容脱洒有若是哉！

○《集注》「非特不當媚竈，亦不可媚於奥也」，曰非特，曰亦者，見得天尊無對，人既獲罪于天，竈之卑固難爲免，奥雖稍尊亦難爲免也。

○或曰「無所禱也」不以禍福言。曰：「不必如此説得太精。蓋聖人之言，因人而變化。此言要使王孫賈曉得，况獲罪之罪字何謂也。若謂只逆理，便是禍害，此等意似恐非賈所及，抑反不足以折姦雄之心。」

「周監於二代，郁郁乎文哉」

視二代之禮而損益之，此禮字指制度文爲言，所損益者也。周文之盛，一部《周禮》盡之矣。○制作之善，固不可以不從；時王之制，又不敢以不從。

「子入太廟，每事問」

曰「是禮也」，只是淺應他，然即此一言，味之亦可以見其非不知而問明矣。或曰既知雖不問何害？曰：「雖已知其禮而未親其事，故自須問。在他人則或果未知，或既知，便臨時不問。此夫子所爲敬謹之至。」○曰「是禮也」，而或者乃譏其不知禮，然則孰爲知禮，孰爲不知禮邪？而得失有歸矣。

「射不主皮」

○治世行禮射，亂世用武射。當武王克商之後，偃武脩文，則射固不主皮矣。今周衰禮廢，列國兵争，則射一尚貫革，而古風不復見矣，故孔子嘆之。○「射不主皮」者，禮射也。本文上當用一禮字貼他

說。若武射，如何不主皮？但當時尚武，雖禮射亦主皮，故孔子嘆之。○棲皮曰鵠，天子諸侯之的也。畫布曰正，大夫士之的也。天子三侯，虎熊豹。諸侯二，熊豹。大夫麋，士豻。凡侯必以其獸之皮爲革。大夫士無革，只是就布畫之，畫則畫其獸之類也。天子諸侯之的，既棲革則不用畫，所以必以熊虎豹麋豻爲的，取射獵之義。棲皮曰鵠，是以大射之侯言，又有賓射燕射。

「子貢欲去告朔之餼羊」

十二月，十二箇月也。月朔，每月之朔也。朔者，蘇也，謂月晦至一日復生明，是死而復蘇也，故以名。○頒朔，是頒曆也。曆有十二月。朔，十二月之朔也。朔只是其初一日，舉朔以該餘日也。古者視朔，則初一日尤重也。首事以朔聞，視朔之禮，當今之制猶然。○餼，生牲也，有司備之，則生未殺。若時君告朔，則殺而用之。○魯自文公始不視朔，書於《春秋》凡四書，至定、哀則習以爲常，《春秋》亦不屑屑書矣。○天子諸侯皆告朔，而注只言諸侯者，此章爲魯事而發也。

○子貢之意在惜小費，孔子之意欲存大禮。存大禮，故不惜小費。惜小費，則反亡大禮。於此可見聖賢所見之高下淺深矣。○子貢愛羊，猶是貨殖之見。

「事君盡禮，人以爲諂也」

○事君，自有事君當然之禮，人臣之所宜自盡者。今也事君盡禮，人乃以爲諂，蓋以爲諂者，不知其爲禮之當然也。大抵當時君弱臣强，人臣事君之禮日趨於簡便。彼見夫子之事君，拜必以下，過位必

色勃，入門必鞠躬，執圭則如不勝，趨進則翼如也，君在則踧踖如也，與與如也，是多少疑駭，謟之云不亦宜乎。

《集注》云「孔子於事君之禮，非有所加也」，蓋盡者在禮之内，加者在禮之外。加則爲謟矣。加者固非，而不盡者亦非也。此夫子之所謹，而時人之所惑也。

○要味《集注》「明禮之當然」一句，又要看「孔子於事君之禮，非有所加也」，如是而後盡耳，二句尤好。○一説事君盡禮，不可露出我字，自有程子説在難犯。

「君使臣以禮」

○忠信而待之誠，重禄而養之厚，接見之間則禮貌必隆，委任之際則事權必重，遣戍之時則或送其往，❶或勞其來，此皆使之以禮處。

○「臣事君以忠」者，敬其事而後其食，知有國不知其身，❷平時則恪共厥職而必盡其心，有難則鞠躬盡瘁而不屈其節，此皆事君以忠之事。○事君以忠，恐泛言平時，不必擬到伏節死義處。

「《關雎》樂而不淫」章

《關雎》所重在德不在色。此據詩而言性情，畢竟是有人方有性情，即便是詩人性情之正，故發於詞氣聲音者如此。○本文「哀」字當「憂」字説，至《集注》却全把「憂」字來換了他，多少是周旋。○若據詩而言，曰樂止於琴瑟鍾鼓，憂止於寤寐反側，則與下文「憂雖深而不害於和，樂雖盛而不失其正」相戾。詳味《集注》之意，蓋重在后妃之德上。惟后妃有是德，

❶「戍」，嘉靖本作「使」。
❷「其」，嘉靖本作「有」。

故詩人既得而樂之，雖如此其盛，宜也。豈失其正乎？未得而憂之，雖如此其深，亦宜也。何害於和乎？○《關雎》詩云「窈窕淑女，君子好逑」，此二句最見后妃之德，及詩人之所宜憂宜樂處。《關雎》「樂而不淫，哀而不傷」，言其樂不爲淫，其哀不爲傷。朱子於《詩傳》「《關雎》三章，一章四句，二章八句」之下云：「孔子曰《關雎》樂而不淫，哀而不傷。愚謂此言爲此詩者，得其性情之正，聲氣之和也。蓋德如雎鳩，摯而有別，而后妃性情之正，固可以見其一端矣。至於寤寐反側，琴瑟鍾鼓，極其哀樂，而皆不過其則焉。則詩人性情之正，又可以見其全體也。」據此則不淫不傷正爲詩人發，而近時吴仲珠先生之説爲失之新奇矣。○《關雎》「樂而不淫，哀而不傷」，今看來斷是詩人哀樂之得其正也。蓋此詩是宫人所作，故《詩傳》曰：「周之文王，生有聖德，又得聖女姒氏以爲之配。宫中之人，於其始至，見其有幽閑貞静之德，故作是詩。」云云。○詩第二章所謂「寤寐思服」，「輾轉反側」者，即詩人願得淑女以配君子，而思服反側也。此既得之後，追言其未得之時然也，非謂文王求之未得，而思服反側也。故其傳曰：「蓋此人此德，世不常有，求之不得，則無以配君子，而成其内治之功，故其憂思之深不能自已，至於如此也。」所謂「無以配君子」云者，在詩人爲順也。若夫小注，朱子曰：「依此詩看來，是妾媵作，所以形容寤寐反側之事，外人做不到此。」此説必是朱子從前未定之説，與正傳不合，修書時不當引入於此。此條最惑後學，今不

得不併録以與讀者商之。○其第三章曰「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」者，即詩人之喜得淑女以配君子，而友之樂之也。故傳曰「此人此德，世不常有，幸而得之，則有以配君子而成内治，故其喜樂尊奉之」詞，則其爲指詩人明甚。詩人即宫中人也。若謂文王既得而喜樂之猶可，爲尊奉之則决不可。夫爲婦之所天，而聖人何至於尊奉其婦？而本文「琴瑟友之」、「鐘鼓樂之」，其詞意猶未至此之甚，方知其爲指宫中之人無疑。而小注所載「外人做不到此」之説，益信其非朱子之定説矣。○《詩傳序》曰：「二南親被文王之化以成德，而人皆有以得其性情之正，故其發於言者，樂而不至於淫，哀而不至於傷。」此其爲指詩人性情之正，抑又彰彰昭甚矣。○又按《論語》本注曰云云，「蓋

其憂雖深而不害於和，其樂雖盛而不失其正，故夫子稱之如此，欲學者玩其辭，審其音，而有以識其性情之正也」。其詞，詩人之詞也。其音，詩人之音也。則「其性情」之「其」字，獨非指詩人乎？而上文所謂其憂其樂之「其」字，同一指詩人也。○嘗謂《關雎》所詠，本疑淫與傷也。但以施於文王之與后妃，而得爲不淫不傷耳。是亦微顯闡幽之意，不然三百篇中性情之得其正者，豈獨《關雎》？又如孔子曰「殷有三仁焉」，蓋以當時於三子有異論故也。

「哀公問社於宰我」

○古之建國者，左祖右社。必立祖者，人本乎祖，且人屬也，陽也，故左祖。必立社者，人非土穀不生，社兼稷在其中，二神屬陰，故右社。有國則有社，國存與

存，國亡與亡。若人君不修德用賢而養民，則國亡而不能保其社稷矣。愚竊謂宰我之答哀公者，宜用此意，乃徒以社之主木爲言抑末矣。况使民戰栗之説，又非所以爲人君之福乎！○既曰各樹其土之所宜木爲主，則夏后氏以松，未必舉天下之諸侯社皆以松也。殷人以栢，亦未必舉天下之諸侯社皆以栢也。周人以栗，亦未必舉天下之諸侯社皆以栗也。魯人用栗，在齊在楚未必皆以栗也。宰我此對甚踈，下句尤鑿。縱使告以各樹其土之所宜木，亦未得立社之本意。《集注》句姑且就其言之謬而正之耳，未暇深論也。

夫子所以責之，爲好説的都不説，無打緊不好説的却又説。使當時宰我答哀公只上三句，無下一句，孔子責之亦不至如是之深。○「成事不説」三句，往者既不可咎，來者其可以不謹哉！故曰「欲使謹其後也」。三句只是駟不及舌意。三句皆泛，失言之意在其中。雖云不咎其既往，實以警之於將來。○初讀古作，有曰元之社屋矣，以爲社爲人所屋。及看《語類》云「社只是壇，古者惟喪國之社屋之」，乃知學不可無稽考。

「管仲之器小哉」章

正己而物正，所謂大人也。然則管仲之器小亦可見矣。○局量褊淺，以内中所受言。規模卑狹，以外邊所設施言。如奢而犯禮，亦是外邊設施小了。然亦由其淺中見他些小功業，便以爲光前振後。所受既小，外面遂肆然無所顧忌，而入於僭犯之罪。○或曰奢而犯禮只是就局量褊淺處説，此難以語設施。朱子曰：「孔

子『器小』二字是包括管仲一生，自本至末都盡了。奢而犯禮特其器小中之二事耳。孔子所以說他奢，只是應或人儉乎之問，非是直以此二事證他器小也。但從此二事看，亦見他器小處。」

「管氏有三歸，官事不攝」，此節固是說他奢處，然便亦可見其不知禮，不必都至樹塞門、有反坫，然後爲不知禮也，此在善觀者。○楹，柱也，謂兩柱盈盈然對立也。坫在兩楹之間，如今人把盞置槖盞于廳前中央也。

坫，受爵之器也。依注以木爲之，高約一尺，只在地，不如今人承以案。蓋古者地坐，未有椅桌。坫字從土，恐是瓦器。

「子語魯太師樂」

「樂其可知」，言不可不知也。可，猶云當也。始作、縱之、以成，是三關節。純、皦、繹如，俱綴於從之之下。以成，蓋從而收聲以爲一終也。○翕如，音律備也。純如，聲始暢也。皦如，暢而不混也。繹如，雖不混亦不間斷也。翕如與純如，則有先後。純如與皦如、繹如，則一時事，不可分先後。○清濁高下，便只是五音純如。○謂五音之相和，如五味之相濟也。皦如，清自清，濁自濁，不相混也。繹如者，一清一濁之相爲終始，一高一下之相爲起伏，而無間斷也。饒氏曰：「翕合之餘有純和，純和之中有明白，明白之中無間斷。」上句著餘字，下句著二中字，極有斟酌。○五音六律，八音中俱有聲，有高下清濁，故聖人括之以宮商角徵羽之五音。五音則各有高下清濁，故聖人又括之以黃鐘太簇等之六律。宮商角徵羽次序，以其分數之多寡言。宮最濁，商

次濁，角微清微濁，徵稍清，羽最清。濁者低，清者高。十二管長者聲濁，短者聲清。

「何患於喪乎」

謂無患夫子之喪也，其喪亦不久矣。

○「天將以夫子爲木鐸」，是言天運將復，而夫子之德如是，意者其天運之所屬乎！ 故曰「天將以夫子爲木鐸」。 木鐸用後說，應不得「何患於喪乎」一句。

○若是聖人，天地要窮他也不得。 如不得位，却便集群聖之大成，以垂憲乎萬世。 在當時識者已謂其功賢於堯舜，自生民以來未之有矣。 安知二帝三王在天之靈，不反有羨於夫子之能以萬世爲土乎！❶

「子謂韶盡美矣」

○舜有紹堯致治之功，武王有伐紂救民之功，以是功之盛而昭象於樂，其布之於聲，形之於容者，皆盡其美也。 蓋聲容之間皆其功業之發揮也。 然舜之致治，乃以性之之德爲之，德既極其盛，其有天下也，又且從揖遜而來，非出於力取，此韶之所以盡善也。 武王之救民者，乃以反之之德爲之，既非性之者比，又以征誅費力而得天下，不若揖遜之自然也，此武之所以未盡善也。 盡美未盡善，皆於樂中見得，故不曰舜盡美而曰韶，不曰武王而僅曰武，皆舉樂言也。 蓋揖遜、征伐之事，皆布在聲容之間，而性之、反之之德，亦寓於聲容之表。

○盡美處，且浮浮的看，見舜樂與武樂無異。 但舜樂聲容中所發者性之也，又以

❶「土」，四庫本作「位」。

揖遜得天下。武樂所發者反之也，又以征誅得天下，有此不同耳。

樂只是許多聲容，何處是盡美，又何處是盡善？曰：「盡美蓋只就聲容外面看，便是他美處。就聲容裏面看，其所以爲是聲容者，便見盡善與未盡善處。」〇美是聲容之盛，善是所以爲是聲容底骨子。

〇盡美盡善，都是指樂言。注所云云，皆是原其所以處。〇《書》曰：「德惟善政，政在養民。水火金木土穀六府。惟修，正德利用厚生三事。惟和。九功惟叙，九叙惟歌，戒之用休，董之用威，勸之以九歌，俾勿壞此大韶之本也。」出《禹謨》。

〇《樂記》曰：「且夫武始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是彊，五成而分，周公左，召公右，六成復綴以崇天子。」此武舞之實也。周在南，商在北。〇總干而山立，武王之事也。發揚蹈厲，太公之志也。觀此氣象，自是與韶不同。

〇《書》與《樂記》所言，正所謂聲容之實處，本是説揖遜有天下，征誅得天下之事，然性之、反之亦在其中矣。何也？蓋都是性之、反之之所爲處。

又何不言濩，而獨言武？湯較優於武也。朱子兼性之、反之之説，所以處之者審矣。或曰夫子是據韶、武二樂言，武周祖之樂，韶在齊所聞，濩當時未聞耳。

「居上不寬」章

〇「居上不寬」，則雖有條教法令之施，皆在所不觀矣。「爲禮不敬」，則雖有威儀進退之節，皆在所不觀矣。「臨喪不哀」，則雖有節文之習熟，皆在所不觀矣。聖人教人重本也，既無其本，則條教法令等都是無根的，都不是從心頭做出的。〇

寬者兼容包并之道，爲人上者之本等，第一事也。

○不寬不敬不哀，固無可以觀處。然既寬、敬、哀了，又何得失之可議？ 蓋寬亦有不是處，如子太叔之寬是也。敬亦有一於敬而禮文不足者，哀亦有一於戚而徑情直行者，須各於其中看其或過或不及。不是居上只是一箇寬便了，爲禮只是一箇敬便了，臨喪只是一箇哀便了。

## 里仁第四

「里人爲美」章

「里仁爲美，擇不處仁」，則是不知其爲美矣，「焉得知」？ 此仁字就里俗言，故曰仁厚。○不必謂既知其爲美，而又不處也。

「不仁者不可以久處約」

「不可」，不能也。約、樂以所處之地言。約，貧約也。樂，豐樂也。約是約而爲泰之約，樂是如樂歲終身飽，樂歲粒米狼戾之樂。○「久」之一字有二説，南軒謂其一時猶或能勉强，蓋久則濫淫必矣。吳氏謂聖人待人厚，立言從容，故如此，如「鮮矣仁」之例。前説長。仁者、智者，以人品言。安仁、利仁，以其德之淺深言。究竟則安仁、利仁，正仁智者之所以爲仁智者處，但文勢不是如此。○安仁者，久約自然不濫，久樂自然不淫。利仁者，亦能守之，不至於淫與濫也。安仁自不失者也，利仁惟恐失之者也。○《記》曰：「仁者安仁，智者利仁，畏罪者强仁」，强仁者又其次也。○「無適不然」，對不易所守言，只是自然也，言亦可約亦可樂，無往而不安於仁也。「無適不然」，與「無

內外遠近精粗之間」不同。下二句云「非有所存而自不亡，非有所理而自不亂」，此說得安字意出。

「惟仁者能好人」

○好惡之心，人皆有之，然未能至無私地位，則所好者未必其所當好，所惡者未必其所當惡。夫惟仁者之心，至公無私，其所好者乃理之所當好，而所好當於理矣，是能好人也；其所惡者乃理之所當惡，而所惡當於理矣，是能惡人也。○善者在所當好，惡者在所當惡，此自有一箇正當道理，但此理惟心之公者得之。心若不公，則所好者未必其所當好，所惡者未必其所當惡。惟仁者無私心，所以能好惡人也。此可見必無私心，而後能事當於理也。○游氏注所以置在圈外者，「心有所係而不能自克」，此一語似說知其善而不能好，知其惡而不能惡。相似孔子正意，是說心既無私，則見得善惡十分分明，從而好惡之，自無不正者矣。所謂公生明也。

「苟志於仁矣，無惡也」

「苟志於仁」，則心有主矣。所主在此，自不至蹈於惡。若正路上差了脚，則未必其無惡。

「富與貴，是人之所欲也」

取舍之分，義利之辯，善惡之關也。此處一失脚，便已自絶於君子之路。聖門之學，以求仁爲要，求仁以明取舍爲先。若「無終食違仁」以下，則是守其本心之正而不離者。總是要無時無處不用其力，而有內外精粗之别焉。○富貴不苟處，貧賤不苟去，即仁也，即所以爲君子者也。故繼之曰「君子去仁，惡乎成名」。

此以上皆就取舍大分言，至於「無終食之間違仁」以下，則爲仁之功益密矣。《集注》所謂存養者，蓋兼動靜言。

「君子無終食之間違仁」

《集注》以此爲存養之功。按「存養」二字，元出孟子「存其心，養其性」，實兼動靜。後人因《中庸章句》次言「存養省察之要」一句，遂專以爲是靜工夫，不知「道不可須臾離」一節，亦自無所不該。故曰「無物不有，無時不然」云云也。如此章之言，造次顛沛，豈專是靜時事耶？動意更多也，則存養亦將以爲存養於未應事之先乎？是可思也，省察要亦是存養中一端，但係最要緊處，故特提出以警學者，便與存養爲對耳。

此章不可泥存養對取舍，而分爲兩端言之。存養更密於取舍耳。蓋由大段分明處，説到至微至細處。故注曰：「自富貴貧賤取舍之間，以至於終食造次顛沛之際，無時無處而不用其力也。」此本章之大意也。

「我未見好仁者惡不仁者」

〇《詩傳》曰「好賢如緇衣，惡惡如巷伯」，皆以其好惡之極言。「好仁者，無以尚之」，是好仁者誠未易得見也。「惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身」，是惡不仁者誠未易得見也。然此亦在乎人之立志何如。其所以不可見者，蓋總是人不肯用力耳。「有能一日用其力於仁矣乎」？爲仁由己，寧有力不足者。用力於仁，只是擴天理，遏人欲而已。擴天理之至，則至於無以尚之域矣。遏人欲之至，則至於不使不仁者加乎其身之域矣。雖然，亦不可便道決無力不足者。

蓋或有之矣，但我實全未之見，看來只是人不肯用力而已耳。自「有能一日用其力」至此，總是一意，所謂反覆嘆息也。此章三節，前一節輕，後二節重。夫子之意，在後二節。前一節特以發起下兩節之意耳。○此章是勉進學者之詞。○初言仁者之難得，後只言由人不肯用力耳。反覆嘆息，大意不過如此。○凡所謂好善者，須是好尚自己身上來，方可謂之好。若徒口羨之、心重之而已，身所爲與不肖類焉，又何取於好哉？其人亦末如之何也已矣。

○一説自首章「我未見」之詞，亦是嘆息，故終此章皆爲嘆息不止，是後二節爲反覆嘆息也。然據總注，合下便云「此章言仁之成德，雖難其人」云云，「雖」之一字，直喚起下文之言耳。

「人之過也，各於其黨」一章

○此言就過失上亦可知仁。謂均之爲過也，然其爲類則不同，過之所以爲類不同者，正以其存心之不同也。故「觀過，斯知仁矣」。豈可以其有過而概以不仁待之哉？

「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣」。此四句皆兼君子小人言，而意皆重在君子。蓋緣當時人議論太刻，君子但有用意過當處，人便薄了他，而不原其心之所存，故夫子發此。○過以事言，仁以心言。如過於厚，過於愛處，雖是過當，然即其厚與愛處，猶可見其仁，小人反是。○於君子之過厚過愛處看，便可見苟志於仁矣，無惡也。於小人之過薄過忍處看，便可見未有小人而仁者也。

「仁」字兼仁不仁，尹氏圈內注也。況外

注又云「人雖有過，猶可即此而知其厚薄」，「厚薄」二字，兼仁不仁也。又云「非謂必俟其有過而後賢否可知也」，「賢否」二字又兼仁不仁也。〇詳《集注》「人雖有過」字面可見，此章意重在君子，然不可於下句獨指君子一邊言。

「朝聞道」

〇胡氏曰：「苟無平日積累之勤，必無一朝頓悟之妙。」必如顔子之見卓爾，曾子之聞一貫，乃可謂之聞道，不可淺淺看。〇聞字兼行字言。蓋既聞道，則宜其無悖於道者矣。故生順死安，於此觀之可見。道之不可不聞，而亦不可以易聞也。既聞道，則不愧於爲人矣，夕死可也。

「士志於道，而耻惡衣惡食者」

士既有志於求道，宜不以在外者爲重輕矣，而乃耻其衣食之麤惡不若人，則其識趣卑陋，而於道殊未有聞也，何足與議哉！〇爲其不美於觀聽而自歉也，此亦於道未有所見故爾。蓋學者有志於道，必先掃去了此一段俗見始得，徇外者必忘内。

「君子之於天下也」

言君子於天下一切之事，初無必爲之心，亦無必不爲之心，顧義之所在何如，而惟義是從耳。如理果當爲則爲之，理果不當爲則不爲。義者事理之所宜也，義果當行則行，其行也以義，非吾有心於行也。義果不當行則不行，其不行也亦以義，非吾有心於不行也。若有心於行，則是適也。有心於不行，則是莫也。此三句語勢要相連説，言無此二者，只有一義耳。無適無莫，不是住語處，若無下一句亦不成説話。〇天下之事，該得極廣大，

而父子君臣之間，小而動静食息之際，近而一室之内，遠而萬里之外，一切的事都有箇道理在那裏。君子以其事之理而處其事，何容心於可否耶？

無適無莫，總言無心。無心者，無私心也。惟義是從者，從公理也。〇無適無莫，不必言先有云云，只是應事時節據事之理合如何，便依道理處之，吾一無容私耳，别無他巧説。適是要這等，莫是不要這等。

〇適是偏這一邊，莫是偏那一邊。「義之與比」又不是兩邊都要有，看理在何邊。理在這邊，便一向這邊去，不復顧那邊。理在那邊，便一向那邊去，不復顧這邊。若從兩邊取，便是子莫之執中矣。此正所謂時中者也。此正是不任情而任理。

「比」，從也。與比者，與義比也，謂只倚在義一邊去，如倚靠之倚。

「義之與比」，事事到面前都元自有一箇義在，不用外面討一箇義來應他，但吾以心制之而已。〇事事到面前，都有合當底道理，所謂義也。而是理無不具於吾心，酌之便出。〇義當富貴便富貴，當貧賤便貧賤，當生則生，當死便死。朱子曰「義是吾心所處之宜者」，須著心字。

「猖狂自恣」，言放誕而不收拾也。蓋君子之心，雖無適無莫，而實有所依靠。若佛、老之心，雖似乎無適莫，而實散漫無根著，此所以異。〇佛、老是聽其自然，汝教我如此，我便如此，教我如彼，我便如彼。若君子則不然，汝教我如此，是義便從，若不是義，雖死不從也。此所以大不同。

君子之無心，無而有者也。何也？以義

爲主也。佛、老之無心，無而無者也。何也？不知有義也。然老氏之將取必與，將翕必張，又難以無心待之，是全是私也，豈可與吾儒同年語？

「君子懷德」

此與「君子喻於義」相似。德字與「據於德」之德字不同，與「天下之達德」德字同，言人所同得之理也。仁義禮智，得於天之所付者是也。此君子小人又略各有差等。懷德無所畏，而不敢爲惡也。懷刑則出於有所畏矣。懷土已得所安而不能遷動者也。懷惠未得而經營必得之者。○懷德之君子，與懷刑之君子固有高下。懷惠之小人，視懷土之小人又下一級。○懷德者義理是徇，懷土者逸欲是耽，懷刑者畏法，懷惠者則雖有法而不顧矣。其爲懷雖同，而其所以懷則不同。

○懷德者無所爲而爲善也，懷刑者有所爲而不敢爲惡也，懷土者戀己之有也，懷惠者利人之有也。惠，順也，便利也，如見人有好田宅，便思量欲得其田宅，見人有好官爵，便思量欲得其官爵，故懷惠爲貪利。漢舉孝廉，其目有曰「順鄉里，肅政教」。政教是亦懷刑也。無所畏而不敢爲惡，大抵是聖賢底事。此君子對小人言，是俗所云志誠人耳。能畏法而不敢爲非，即亦可取。

「放於利而行多怨」

○「放」字重看。這般人，事一到面前便揀擇他便宜路去做，凡事不知有他，只知有利也。此等人不惟自處之薄，而又有害於人，故多怨。○多怨謂多取怨，朱子恐或者認爲怨他人，故云「多取怨」，是爲人怨也。○程子之言「放」字說得輕，故

在圈外，且言「必害於人，故多怨」。放於利而行者，不必被其害者方怨之，但其徇私自便，自是可惡，雖不被其害者亦自是怨他。蓋凡得利不自義中來，人情自是不能平也。

放利而行，言其處心制行一從利邊做去，則拂乎人心之公，而且有害於人矣，多怨，宜也。豈惟多怨，將無有不怨，其不怨者特其所私，或其同類耳。若放於義而行，未必無怨於人，但識道理者亦須道他是，抑雖有怨者，亦不足恤矣。

「能以禮讓爲國乎」

○此就有國者言之。蓋禮之文，人皆能行之；禮之實，則鮮有能盡者。禮之文在外，禮之實在心。在外者皆可以僞爲，在心者不可以僞爲。讓者，禮之實也，所謂辭讓之心也。故有國者誠能以禮讓而治國，則至誠未有不動者，將見內而在朝，士讓爲大夫，大夫讓爲卿；外而在野，耕者讓畔，行者讓路。國其有不治者乎！故曰「何有」。○以禮讓爲國者，辭讓之實心，其行己也恭，而無驕泰之病。其養民也惠，而無貪戾之失。其使臣以禮，而無惰慢之非。則禮遜之俗成，爭競之風熄，於爲國乎「何有」。○讓字不解做實字。讓者，禮之實也。聖人只言禮讓，便是指實心言。辭讓之心，禮之實也。禮起於辭讓，不然禮文雖具，亦且無如之何矣。此正所謂「人而不仁如禮何」者。然則前篇所謂禮樂，非指禮樂之文而何？○讓者，禮之實也。要之，只是無欲上人之心耳。心不上人，則在在依理而動。當時如季氏之八佾，三家之雍徹，其原皆起於欲上人耳。如此則雖外

面周旋揖遜，而其本已先麼矣，其如禮何？如四子之志，子路等只爲不達爲國以禮道理，故其言不讓，才雖有餘，實亦有病，箇箇是馳心於君國有土者之事，欲以功業誇人，多見其隘。○讓者，禮之實也。所謂恭儉，豈可以聲音笑貌爲哉？此爲當時君大夫亦有徒事威儀文物之間以爲禮，而無遜讓之實心者而發，此其所以無補於治也，不足以感人心也。

三解「允恭克讓」節云：「天地萬物本自同體，自夫人梏於有我之私，而慢易驕放之心形，則其與天地萬物自見隔絶而爲二。惟聖人實能盡此理於一身，故其見天地人物無一之可忽，無一之可傲。則天地人物，總在吾和氣中矣。堯之允恭克讓，皆其實然之理，至誠之充塞者也。」○吕氏謂此義微而難看。人惟實不到恭遜地位，是以見不得被四表，格上下。學者試静思之，斯須之莊敬和樂，自有上際下蟠之理。左支右，吾出門如有礙，誰云天地寬者，皆其不恭不遜之根未去也。善乎楊敬仲之言曰：「堯未嘗推而大之，天地萬物皆在堯一性中，動之斯應，分内事也。」

「不患無位」章

○「不患無位，患所以立」，此指從仕者。「不患莫己知，求爲可知也」，此泛指學者。大文兩段平舉，《集注》又兩段解，還作兩項看爲是。

「參乎！吾道一以貫之」

○「吾道一以貫之」，吾道二字略讀，道字虚說。一是心，不是道，乃道之體也。貫之又不是貫道，貫乎事也。所貫者萬事也，而萬事之理本具一心。○吾道若不

就聖人身上説，如何云聖人之一貫？學者之忠恕，更以夫子所語子貢云「予一以貫之」，予之一字照看便見。○一本是體，到貫處便有用。○此一之未應事時則爲體，及此一之應乎萬事時則爲用也。○真積力久者，用上工夫將有所得者，將得乎體之一也。

○聖人一心，萬理之會也。在心只一理，及應事來，事有萬殊，則一理散爲萬理矣。在内面只一理，在外面方有萬理。在内面所謂萬物統體一太極，體也；在外面所謂萬物各具一太極，用也。須見得體是用之體，用是體之用，方爲合内外之道。

「大哉聖人之道！洋洋乎發育萬物，峻極于天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千」。然究其所以爲之者，只是一箇「中也者，天下之大本也」，此一貫之説也。

○子曰「老者安之，朋友信之，少者懷之」，此正一以貫之道。

○曾子隨事精察而力行者，是就事上討道理。夫子之所謂一貫者，是就心上討道理。「一貫」二字不可分，故曰「一以貫之」。一固是體之一，然貫亦非是用之萬，但其所貫者則是萬，所以貫之者則是一也。○就事上討道理，則道理猶在外，在外則道理不同，至有千條萬緒之多。若就心上討道理，則道理皆從中出，中出則千件事萬件事一到面前，只用一心之理應之，所謂因物賦形，無有不周匝處。

○蓋曾子向也知索理於事，而不知取理於心。索理於事，則一事一理，而費於擬議。取理於心，則萬理一心，而安於應酬。一事一理，而費於擬議，所謂隨事精

察而力行者也。萬理一心，而安於應酬，所謂一理渾然，而泛應曲當者也。或曰既云一事一理，而又云一理渾然，何也？曰：「萬物各具一理，萬理同出一原，一者萬之合，萬者一之分也。合以立其體，分以應其用也。」○方其隨事精察而力行之時，未嘗不以心也。而曰索理於事何歟？蓋斯時也，事顯而心晦也。及其一理渾然，而泛應曲當，是時亦未不著事也，而曰取理於心何歟？蓋斯時也，心舉而理隨也。

○曾子未唯之前，但知就事索理，而不知就心索理，但知理之爲萬，而不知理之本一也。曾子既唯一貫之後，則知無不至，意無不誠，心無不正，而身無不修，而所以齊家治國平天下之道，所謂舉此而措之者，無不綽綽有餘裕矣。曾子豈不亦聖人哉？故號曰述聖公。於是又可以見《大學》八條目，亦就輕重而分先後耳。其實非今年格物，明年致知，今年誠意，而明年正心也。如曾子一唯之時，正所謂衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明，而意誠以下皆一以貫之而無餘矣。此以其真積力久，而一旦豁然貫通者論也。

「子出，門人問曰」

○曾子之學，主於誠身，故門人一問，即告之曰「夫子之道，忠恕而已矣」。非其平素用力之專，安能應聲而發，切中道妙如此！

○忠恕是曾子平素用力者，但未聞一貫之時，亦未必知忠恕之相爲體用，其妙有如此。及夫子以一言點化他，他方曉得忠恕亦是這箇道理，故因門人一問，便把

忠恕來當他說。

○曾子平日逐事認理，不免辛苦，到聞一貫來，想是自然從容閒暇矣。及其告門人，依舊只是隨事精察而力行之道理。忠在心裹只是一，恕則因外邊頭面不同，故不一。○此章忠恕，是動以天者。《集注》曰「借」曰「明」可見，其説詳見《中庸或問》。

○「忠恕而已矣」，不是正言忠恕，只是借「忠恕」二字貼出一貫底道理。○「忠因恕見，恕由忠出」，此朱子之言，正程子所謂「一箇忠做出許多恕」也。又曰「忠恕只是一件事，不可做兩頭看」，愚謂忠是恕之根，恕是忠之枝葉。忠未見是體，對恕方成體。

○發出忠底心，做成恕底事。做成恕底事，便是忠底心。右出陳北溪問朱子之言，最爲得旨，不費他詞。○理本散於萬殊，在心中却只是一箇渾然，故曰一理貫萬事。一理隨事著見，頭面各不同。○一物各具一太極，萬物統體一太極，正如天上只一箇月，地下都有千潭萬沼，逐箇潭沼中就視之，各各都有這一箇月，而其實則總是天上一箇月而已。此乃所謂合萬爲一，一實萬分者也。一貫忠恕，亦是如此。○曾子通身不肯説一貫意思出。

○據「中心爲忠，如心爲恕，於義亦通」觀之，則盡己之謂忠，正是所謂發己自盡者。盡字不必十分着力，只是實心。○一以貫之，猶云以一心應萬事。此箇心若不是盡己而無一毫之不實，如何只管推得去？

○朱子曰：「忠恕所以當一貫者，只是一箇真實道理。事事物物接於吾前，便只

把這箇實應付將去。自家若有一毫虚僞，事物之來要去措置，他便都不實，便都不合道理。」〇忠恕所以當一貫者，只是一箇實心，將照許多道理而應之，自無不周也。盡己處不用著工夫説，故《集注》止云「亦無待於推矣」，而不云「亦無待於盡而推矣」。此處只是説許多恕都是一忠之所爲，故云「然非是今日方著下盡己功夫也」。〇覺軒曰：「須是此心發得十分盡方是忠。若留得一分未盡，便不得謂之忠。」〇盡己所自盡也，不可輕看。〇隨事精察而力行者，即盡己之忠，推己之恕也。一理渾然而泛應曲當者，乃自然之忠，自然之恕也。盡己之忠，推己之恕，忠恕之正名正義也，是曾子未唯一貫之前時事也。自然之忠，自然之恕，是所謂聖人之忠恕，動以天者也。本不可謂之忠恕，姑借忠恕以名之也，是曾子既唯一貫之後時事也。〇一貫與忠恕，間架規模總一般，但有生熟之異耳。一箇忠做出許多恕，便是一理貫通乎萬事。〇《論語》之忠恕，當主聖人言。愚今亦覺其然矣。向在京時領此教，而猶迷惑不悟，又不深留思，可知其卑下也。但清見近有朋友間看此句書，亦多因程子「動以天」之言，及《中庸或問》之語，而遂忽却忠恕正名正位之義，則又似不見得曾子當時所以欲人易曉之意也。愚意曾子本是降一貫而爲忠恕，程子則又是升忠恕以等於一貫。降一貫爲忠恕者，恐人之高視乎一貫也。升忠恕以等於一貫者，又恐人或因「忠恕而已矣」之言，遂卑視乎聖人之一貫也。要須認《集注》一「借」字，則既不失曾子以忠恕當一貫之

本旨，而亦不混却忠恕一貫二者本等之界限也。未知如何？○《魯論》二十篇，所載皆在「參也一唯中矣」，抑不止《魯論》也。○子貢問「一言而可以終身行之者乎」，子曰「其恕乎」，可見忠恕之爲一以貫天下之道矣。○「萬殊一本」四字，在天地在聖人都有此，所謂道之體也。萬殊之所以一本也，道之用也。一本之所以萬殊也，都從天地分上説，然後方著一句云。以此觀之，「一以貫之」之實可見矣。

「君子喻於義」

此言君子小人識趣不同。君子只曉得義，事到面前，只管尋義上做去。小人只曉得利，事到面前，只管照利上做將去。

○此就處事而言，謂君子於天下，但知有義而已。如大而死生禍福之間，小而辭受取與之際，都惟義所在，故當辭則辭，當受則受，當生則生，當死則死，只曉得義理而已，全不計較到利處。若小人則雖當辭亦受，當死亦生，凡可以偷生苟得，無不爲矣，全不顧道義之合與否。此其識趣之不同也。○君子只知有義，則心全不入於利。小人只知有利，則心全不入於義。此夫子立言之意。此正所謂君子小人所爲不同，如陰陽晝夜，每每相反者也。○二句平説，曉云者知之悉也。曉比知爲深，《語録》所謂「君子之於義，見得委曲透徹，故自樂爲。小人之於利，亦是於曲折纖息間都理會得，故深好之」。此是「惟其深喻，是以篤好」意，圈外注也。

「見賢思齊焉，見不賢而内自省也」

敬夫言「老子云：『不善人，善人之資。善人，不善人之師。』與孔子此章之旨不

同，爲老子不是，有資之意不善也」。「不善人，善人之資」，此語亦未害。《詩經》云：「他山之石，可以攻玉。」

「事父母幾諫」

〇人子之事父母也，有過不容不諫，然不可顯然直遂己志，必用幾諫。如見其親之意有所不從，不可遂有所拂也。又必致敬而善入之，不敢違焉。其又不從，雖至於被其箠楚，如是之辛苦，亦不敢疾怨。其所以幾諫者，要不可或輟。如此則親之心庶乎其可回，而不至陷於有過之地矣。〇不違者，委曲承順，必引之於善而後已也。朱子曰：「不違是主那諫上說。敬已是順了，又須委曲作道理以諫。」此章與《內則》之言相表裏。表裏只一套事，一表一裏，成套也。此章之言與《內則》同。主《內則》而言，則《內則》爲裏，此章爲表。主此章而言，則此章爲裏，《內則》爲表。蓋相發明也。〇「又敬不違」，依舊是幾諫，猶言不替初心也。故曰：「上不違微諫之意，恐唐突以觸父母之怒；下不違欲諫之心，務欲置父母於無過之地。」蓋依舊是幾諫耳。〇此之不違，即孟子所謂順親也。〇或曰「勞而不怨」便是只恁休了，便又復諫。曰：「依舊是諫，不容只恁休，故曰父母有過三諫，不聽則號泣而隨之。」「見志不從」，謂見其意之不回也。「又敬不違」，愈敬以諫之，而又不違也。不違者，順以入之也。

「父母在不遠遊」

〇「父母在不遠遊」，以繫累其親之心，或不得已而遠遊，亦必有定方。聖人此言，重在恐親之念我不忘上。故引范氏云：「子能以父母之心爲心，則孝矣。」〇一說

既言「父母在不遠遊」，則不遠遊是鐵定底了。下之「遊必有方」，非近遊而何？大抵遊都是遠，等常出入之間不喚做遊。如「已告云之東」，即不敢更適西。東西亦不是近之東西，此只借此二字以形容所在耳。○或又云既曰「遊必有方」，則人子之遊但能有方，儘遠遊無妨，何故聖人云「父母在不遠遊」？曰：「聖人爲見上句説不盡，故繼之云『遊必有方』，不可因下句無『遠』字就以爲是近遊也。《中庸》曰：『道也者不可須臾離也，可離非道也。』下句不言『須臾離』，豈是謂久離者乎？《語類》説自明。」

「父母之年不可不知也」

人於父母之老，而愛敬之心有不至者，亦緣不念及父母之年耳。苟於父母之年常記憶在懷抱間，則既喜其壽，又懼其衰，而於愛日之誠自有不能已者。○聖人意重在懼上，蓋喜者喜其已有此年，懼者懼其將來之日不多也，是所喜不足以敵其所懼。聖人欲人子之知懼者，欲其及時奉養而不懈耳。古人一日養不以三公換。嗚呼！○父母壽日增，則衰亦日甚。

「古者言之不出」

「古者言之不出，恥躬之不逮也」。故先行其言，而後從之。

「以約失之者鮮矣」

《性理·老子篇》朱子曰：「儉德亦好，凡事儉則鮮失。」《老子》言「治人事天莫如嗇」。○約未必皆中庸，此亦「禮與其奢也寧儉」之意。《集注》云「非止謂儉約也」，然儉約亦在其中。

「君子欲訥於言而敏於行」

欲，君子自欲也。此與「德欲其盛，禮欲

其恭」欲字同。又以《大學》「自新，新民」之「皆欲止於至善」欲字例之，亦是據君子言，不是做他人言。○此言自修之君子，言便要訥，行便要敏，先行其言之意。

「德不孤，必有鄰」

○言德無孤立之理，但見有德者便有鄰。下句以實上句也。○以朱子小注合大注觀之，「德不孤」是泛論其理，「必有鄰」必字是實迹也。若據大文似自脱洒。

「事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣」

○子游此言，是教人見幾而作也。大凡以義合者，皆當以義而進止焉。

## 公冶長第五

「子謂公冶長」

○「可妻也」，全在素行上取他。下文是替他分解那一段被累事，以實其無害於可妻。○「其必有以取之矣」，其指長，取猶致也。○縲字實，絏字虚。○《性理》内載勉齋黄氏曰：「讀書者最怕氣不平，且如『公冶長』一章，謝上蔡則謂聖人擇婿，驚人如此。楊龜山則謂聖人所以求於人者薄，可免於刑戮而不累其家，皆可妻也。上蔡氣高者也，龜山氣弱者也。故所見各别如此。要之，當隨文平看，方見得聖人之本意，此觀書之大法。」

「子謂子賤」

孔門君子，魯産者多矣。蓋謂子賤得於尊賢取友者爲多，是取諸人以成德者，故獨稱之。

「子貢問曰」

○子貢平日是好方人者，見孔子以君子許子賤，意以子賤是箇君子矣，不知我爲

何等人耳。故問曰：「賜也何如？」○「賜也何如」之問，若無因端問不起，故朱子直以爲「子貢見孔子以君子許子賤」云。

○子曰「汝器也」，蓋取其才之可用，亦猶器之可以爲用，故以器目之。○子貢以爲器之爲類不同，有貴有賤，有小有大，賜果何器乎？子曰：「汝自是箇非常之器，乃器中之瑚璉也。」蓋瑚璉，器之貴重而華美者也。子貢之才達於事理，可使從政爲大夫，則自華美矣。不必外求，其所謂華美也。○「器者，有用之成材」。在人則是有學以充其資質者，所謂成效意。○子貢，人中之貴重也。瑚璉，器中之貴重也。以瑚璉方子貢，此正所謂擬人以倫者也。瑚璉雖貴重，畢竟猶是器，未至於不器。使子貢能因今日之所至而益充其所未至，則其所就固未可量，安知其不至於不器？

問：子貢他日聞一貫及性與天道，此可謂不器否？曰：其庶乎不器矣。至此時節，則其自知已自了然，而「賜也何如」之問亦有所不屑矣。曰：何不遂許之以不器，而只曰庶乎不器？曰：「猶是知之也。固有知至而行必至者，亦有知雖至而行猶未至者。先儒所謂有有德之言，有造道之言者是已。如《中庸》論至誠之妙，而曰『苟不固聰明聖智，達天德者，其孰能知之』，此子思之言也，則子思其實知之矣。然子思亦未是『聰明聖智，達天德者』。吾故以子貢之聞一貫、性與天道，止於近於不器者以此。」○問子賤與子貢孰賢，曰：「二子晚年所就，固未知其孰優，但即夫子此言觀之，一則言其

尊賢取友以成德，一則方以瑚璉之器。子賤言德，子貢言才。子賤有求益之意，子貢有自負之意。且《家語》記夫子將没之言曰：『吾死之後，則商也日益，賜也日損。』商也好與勝己者處，賜也好與不若己者處。然則子貢猶居子賤之下乎？而子貢之終不能至於不器，亦可見矣。」〇既聞一貫，而猶有好不若己之病，是不可曉。《家語》之言，多出附會。〇内方外員曰簠，内員外方曰簋，此别言之。「夏曰瑚，商曰璉」，則兼外方内員、外員内方者而通名之也。「宗廟盛黍稷」，見其貴重；飾以金玉，見其華美。

「或曰雍也仁而不佞」

〇仲弓爲人，重厚簡默，而時人以佞爲賢，所以孔子他日曰：「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。」則其時之所尚可知。所以或人評論仲弓，説道雍也仁則仁矣，惜乎不佞。或人此言，蓋在孔子面前説，所以孔子説：「何以佞爲，我看佞人所以抵當衆人者，但以口取辦而無情實，徒多爲人所憎惡耳，何益哉？女以雍爲仁，則我不敢知，但亦何用佞？雍之不佞，乃所以爲賢，而不足以爲病也。」

〇口給之給，辦也，非辨也。〇「重厚簡默」，重厚就大體上説，簡默就言語上説。簡是少説，默是不説。意或人未識仁體，其以雍爲仁者，亦是指他重厚簡默處。《集注》於此曰「重厚簡默」，是貼仁不佞意。於「可使南面」，曰「寬洪簡重」，是貼南面意。此皆倚文生義，今學者看書亦要依此法。

屢憎於人，言佞之不足取也。若是直言

正辭，面折廷諍，雖見憎於人，亦非君子所避。此則言其無實之可惡，以見「焉用佞」之意。

○屢，每也，猶言往往也。「禦人以口給」，正《易》所謂「咸其輔、頰、舌」，滕口説者也。心口不相副，故招尤取怨。○屢憎於人，憎之者蓋君子人也。新安曰：「口才雖俗人所賢，實君子所惡。」

「全體不息」，全體非謂仁之全體，乃人全體之也，猶云悉有衆善之意。全體，所謂仁以爲己任也。不息，所謂死而後已也。故其注云：仁者，本心之全德，而必欲以身體而力行之，所謂全體也。又曰：一息尚存，此志不容少懈，所謂不息也。

○「仁道至大」，以其包乎衆善，而無一息之可離也。○「顔子亞聖，猶不能無違於三月之後」，則雖全體而未能不息也。仲弓雖賢，未及顔子，則是體之未至於全，而息之之時又多者也，夫子安得輕許之哉？

「子使漆雕開仕」

○孔子使其弟子漆雕開仕。昔子路使子羔爲費宰，子曰「賊夫人之子」，以其未學也。今特使開仕，是必其材之可以仕矣。開也乃不安於小成，而對曰「開於此理猶未能真知而無毫髮之疑」，則是正當學時，未可以仕而治人也。夫開既自謂未能真知而無毫髮之疑，而不欲仕，則是必求至於真知而無毫髮之疑方始仕也。其志可謂篤矣，故夫子説之。○説之者，喜其將有大成就也。○此聖人所不能知而開自知之。聖人豈不知開之未能無毫髮之疑，但以爲亦可以仕，而不知開之立志高遠如此，則有出於夫子意料之外者。

故一聞其言，而深喜之。「斯」字所指甚大，所包甚廣。「吾斯之未能信」，非謂無所見也，但未盡耳。

○此理在天地間，隨處充滿，無少欠缺。開既云「吾斯之未能信」，則是欲求到無毫髮之疑處方止，是有見夫此理之無時無處而不有也，此所謂見大意也，見道分明。小注謂：「毫髮之未信，皆自知也。」此亦未甚明白。或又說於凡道理皆見得分明，則又與「吾斯之未能信」者相悖。且「斯」之一字，意思亦甚彰灼，朱子云若目有所見，手有所指。此當體認已見大意，則於細微容有未盡也。○朱子曰：「他是見得規模大，不入這小的窠穴，所謂見大意也。看這氣魄多少是大。」○道理若到這信得及處，行一不義，殺一不辜，而得天下不爲矣。○古人見道分明，故其言如此者，蓋謂此理必先自信，然後推以治人，此便是道也。開惟見得此意分明，所以率然之間一毫不容自欺而勉從也。○古人見道分明，此與所謂真知其如此而無毫髮之疑者不同。

「道不行」

○所如不合，故欲浮海，言天下無賢君，我的道不行，我何爲栖栖於斯耶？我將乘桴而浮之海上去矣。顧吾黨小子，從我而往者，其由也歟？蓋由勇於義，能不以流離困苦而二其心，故夫子獨與之。子路聞夫子此言，以爲夫子之欲浮海，不與他人從而獨與己，遂喜。殊不知夫子此嘆，特傷天下之無賢君，而假設之言耳。子路聞之喜，則是以爲實然耳，是欠裁度了。故夫子復曉之曰「由也好勇過我，可惜只是無所取裁耳」。意思說我向

者之嘆，特假設之言，揆之事理當見之，而汝遽以爲實，然則是勇之過而不度於義矣。○「好勇過我，無所取裁」，是因此一事而言，非專謂此一事也。如不知食輒之食爲非義，亦是也。○如浮海之事，裁之以義，自是不當往。

「由也，千乘之國」

夫子於子路則許其可以治千乘之賦，於冉有則許其可使足民，於子華則許其可使與賓客言。及觀他三子言志，子路則言可使有勇，冉求則言可使足民，子華則言願爲小相，乃知夫子之所許亦三子之所自許也。可見三子果有是善，則聖人必取其善。果未有是善，則聖人斷不輕許之矣。○子曰「不知也」者，難其辭也，蓋不能必其有，亦不能必其無。三節答意，皆云其才則吾所知，其仁則吾所不知也。

「子謂子貢曰」

「汝與回也孰愈」，謂汝自視與回孰勝也。

○聞一知十，只是有所聞即徹頭徹尾都默識心通了。

○「弗如也，吾與汝弗如也」，言汝以爲不如回，汝是誠弗如也。然汝既肯自以爲弗如，則有可進之機矣，吾許汝弗如之說也。蓋子貢自以爲弗如，則自知之明，而不難於自屈矣。自知之明，則不安於已知；不難於自屈，則不畫於已至。夫子之所以許之者以此。觀其終聞性與天道，不特聞一知二而已，則夫子今日之許果不虛矣。

「宰予晝寢」

○宰予能言，其平日所言必皆志學勤篤之事。今也晝寢，則是行之不逮處。故

夫子既責其昏惰，復以其行不揜言者并責之，所以重警之也。言昔者吾於人也，聽其言如是，則信其行亦如是，而今已往吾於人也，聽其言如是，不遽信其行如是，必觀其行焉。我之所以改，是聽言觀行之失者，蓋於予之事而改之。看來聽言觀行，聖人不待是而後能，亦非緣此而盡疑學者，特以宰予能言之故，而重警之云耳。

「吾未見剛者」

堅强不屈，謂所守者固，而不可撓也。此與《易》所謂「不以人欲，害其天德之剛」剛字同。蓋剛者純是天理，不屈只爲不可屈撓，難限說不屈於欲。有欲故屈，無慾則不屈。不屈虛說，故云「棖也慾，焉得剛」。

「我不欲人加諸我」

子貢此言，忒自然了。自然者，仁也。仁之地位，非子貢所及。仁、恕只是生熟之分。

「子貢曰夫子之文章」

此章要見聖人教不躐等，亦見子貢有獨得其味之意。○「至論」二字於性與天道，不甚體貼。

子貢始亦只是知夫子之文章，至是方聞夫子之言性、道，因嘆其美如此。○性是仁義禮智，天道是元亨利貞。夫子罕言之者，非中人以上者，不語之以上也。子貢至是始得聞之，文章日見乎外，固學者所共聞。聞字始知說，❶文章天道，開說不可合。

「子路有聞」

❶「始」，嘉靖本作「就」。

「惟恐有聞」，言其急於行也。

「臧文仲居蔡」

○夫務民之義，敬鬼神而遠之者，智也。今臧文仲初無所據，而爲藏龜之室，其室則刻山於節，畫藻於梲，不務民義而諂瀆鬼神如此，是何等樣智邪？

○夫卜筮之事，人固不可不信。但古之聖人作爲卜筮者，是以神輔人，非以神主人也。今文仲居蔡，其崇重至此，則是一心倚着鬼神，而有希福之心矣。既重於此，必輕於彼，而人道所當然者必在所略矣。此豈智者所爲乎？○知所當務之爲智。今文仲不務民義而諂瀆鬼神，則是於所當務者不知務，而在所不必務者反惑焉，此其智之所以下也。臧文仲事，只見是諂瀆鬼神，從何斷其不務民義？曰：亦嘗見有務民義者而暇此乎？故諂瀆鬼神者必不務民義。○凡人之信命者，必略於義，吾見亦多矣。○蔡，大龜也，長尺二寸，出蔡地，故以名之。「居蔡」謂築室以藏龜也。

「子張問曰」

「名穀於菟」。穀，乳也。於菟，虎也。謂乳虎也。楚人方言，爲穀於菟。「三仕爲令尹」章，注云「所以三仕三已」止「之私也」，此皆是解所答「未知，焉得仁」之意。三仕三已，是不以區區一身之進退爲欣戚。舊政告新，是其見得這政是國家之政，却要交付明白，不以己之去位故而怠其心。○據三仕三已，舊政告新，只說得忠。據棄馬十乘，亂邦不居，只說得清。便下仁字不得。設使其所以三仕三已而告新令尹者，皆出於天理而無人欲之私，其所以去亂者又皆出於義理之當然，而

脱然無所累，非有不得已於利害之故者，亦仁矣。故只曰「未知」，非斷其不仁也。其曰「焉得仁」，亦曰據其事如此，亦未便見得是仁耳。且子文、文子之爲人，皆夫子之所知者，其不許以仁，必有以也。故後來朱子迹其行事，而直斷之爲不仁。蓋忠者未必仁也，而仁者無不忠。清者未必仁也，而仁者無不清。忠、清以一節之善言，仁以心德之全言。

崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之，至於他邦，若究竟言之，止此一事已不得爲仁矣。

「今以他書考之，子文之相楚，所謀者無非」云云，則是知有楚而不知有周。以《春秋》尊王之義責之，不仁矣。「文子之仕齊」云云，則是知有己而不知有齊，以《春秋》討賊之義責之，不仁矣。故夫子只言「未知，焉得仁」，而朱子直斷其不仁。蓋本章外，究竟到底之公案也。○「知有其國而不知有其身」，着此一句方見忠意。

「季文子三思而後行」章

○魯大夫季文子者，其爲人也，每事必三思而後行。孔子聞而譏之曰：凡事固不可不思，然思而至於再，斯可矣，何用三思？○「再，斯可」者，蓋人於應事間，於其理之未得也，仔細思量，至於思而得之，此方是一思如此，却又再思一遍，是思之熟而處之審矣，故曰「可矣」。若於是復有加焉，則是思倒轉來了，故曰「三則私意起而反惑」，斷是如此。○三思者，謂所思已審，而復展轉思之無已，非謂三次思量爲三思也。○程子只就爲惡一邊説，云「爲惡之人，未嘗知有思，有思

則爲善矣」。就惡一邊説，見得人貴乎有思耳，非是説爲惡人因思而後爲善也。此亦概言。若理明底人，便思三四番，亦不到得私意起。若魯鈍人，思一二番未得，到三四番始得，亦不可知。然而多思的人，大率流入私意者多。〇季文子之三思，與微生高之乞醯爲鄰，可以相參看。何也？以其中有天理人欲相勝之機。張子云：「聖人不教人避凶趨吉，只教人以貞信勝之。」此可以破世俗之論。

「甯武子邦有道則知」

〇甯武子當文公之時，國家無事，邦有道也。邦有道則仕，智者以之，而甯武子則智。及成公之時，君喪國危，邦無道也，在智者則皆遠身避禍矣，而武子乃周旋其間，盡心盡力，不避艱險，而處之以愚焉。以武子之智觀之，不過安常守分，無事可見，猶可及也。以武子之愚觀之，備嘗艱險，而能卒保其身，以濟其君，蓋有智者之所不能爲，是獨不可及也。

在朱子則以盡心盡力，不避艱險爲愚，以能卒保其身，以濟其君爲其愚之不可及也，此正意也。在程子則以沈晦爲愚，以免患爲不可及也，意與朱子不同，故在圈外。

「子在陳曰」一章

「斐然成章」，言他已自做成一箇狂簡，非有頭無尾，半上落下者。成章地位儘高，蓋真能以古人自期待，真能不以勢利羈，有鳳凰翔于千仞之志，有民胞物與之量，皆出自胸中之誠，而見於事爲之實者也。故夫子欲歸裁之，而交付以大業。如由、求輩，俱在下風乃是。〇成章已成箇片段了，故可裁。

「伯夷、叔齊不念舊惡」

「不念舊惡」，所以爲聖之清。不以三公易其介，所以爲聖之和。如夷、齊之制行，怨之者宜多。如柳下惠，固宜寡怨也。○今人皆知天下歸仁，邦家無怨，爲仁人盛德事，固也。然薰蕕不同味，而去取生。涇渭不同流，而愛惡生。則夫爲政君子者，固不能無惡於人也。如司馬温公，雖姦邪小人惡其害己者，亦歛衽咨嗟其賢。如程明道先生，則狡詐者獻其誠，暴慢者致其恭。如諸葛武侯，則李平、廖立雖爲所廢，亦惜其死而爲之流涕。此無他，公也誠也。公則可怒在彼，誠則不言而信，皆夷、齊不念舊惡輩人也。

「孰謂微生高直」

乞諸其鄰而與之，是多少邪曲在中間，故斷其爲邪人也。

乞諸其鄰而與之，又不明其爲鄰家物也，故曰「掠美市恩」。一説縱明其爲鄰家物，亦恩從己出矣，皆爲掠美市恩。

「子曰：巧言令色足恭」

巧其言，善其色，過於恭，若此者出於僞爲，意在求悦於人，邪媚之甚矣。昔在左丘明以此爲耻，不但左丘明，丘亦以此爲耻。

○人之爲人，其發於言，形於色，見於禮貌之間，各自有箇當然之則，而不容以僞爲者。而巧言令色足恭，則是出於僞爲，意在求悦於人，邪媚之甚也。人之爲人，既與之友，則當釋其怨，如其怨不可釋，則勿與之友。此則誠心直道也。如今心中匿其怨，而外面却與之爲友，若此者出於勉强，意在乘間而動，姦險之甚也。故左丘明與孔子皆恥之。夫左丘明恥之，

其所養可知矣。夫子自言「丘亦恥之」，蓋竊比老彭之意，自附於古人，謙辭也。味其詞意，似謂左丘明嘗以此爲恥，而某所見亦偶與之合，須味「竊比」二字。

「盍各言爾志」

看來人之病，在於有己。人惟有己，則雖其骨肉親戚之間，且不免有所係吝，況於朋友乎？ 子路之志如此，亦可謂難矣。

○子路之衣敝緼袍，與衣狐貉者立而不恥，與其自言「願車馬、衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾」者正相符。蓋同是不以外物動其心也，設使敝緼爲恥，其能無憾於朋友之敝其車馬輕裘乎？ 若以車馬輕裘之敝爲憾，其能以敝緼儼立於狐貉之間乎？ 此可見古人言行一致，其所自許者如此，而人之許之亦以此。如後之學者言孔孟而行市廛，高自標致於稠人之中，而背後之疵議有不可勝紀者，何益之有？

○我有善理之所在，何有於己？ 願無伐善，我有勞爲吾所當爲而已，願無施勞。

○顏子不自私己，故無伐善。顏子意，以善者人之所同，己有是，人獨無是乎？ 故曰皆與物共者也。○知同於人，故無施勞，此別一說。勞，勞事也。勞事非己所欲，故亦不欲以施於人。同，謂勞事人之所同畏也。顏子知之，故不以施於人。此說與正注不同。

○看來顏子之所以無伐善、施勞者，蓋有見夫性分之所固有，職分之所當爲。其善與勞都是盡其在我者，本無足驕於人，故能之。顏子之志如此，其視子路又有間矣。至於夫子之老安、少懷、朋友信，便有使物物各得其所之意，正如天地之化工，因物賦形，而己不勞焉。蓋天下只

有此三等人，上一等老者也，下一等少者也，與我同等朋友也。而今老者安，朋友信，少者懷，則吾之一身凡其所接，莫不各盡其道，各得其分，停停當當，而無一之遺漏矣。此非聖人，其孰能與於此？然使顏子假之以年，充其無伐善施勞之心，亦可以至此。而子路之志不以勢利拘，若達却便也是這氣象。

○蓋子路有濟人利物之心，顏子有平物我之心，孔子有萬物各得其所之心，皆與物共者，但有小大之差耳。老安、少懷，兼内外說。蓋孔子此志，在一家則行於一家，在一國則行於一國，在天下則行於天下。況其餘澤所被，至使後世之君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，豈惟使一世之民物得其所而已哉！

「已矣乎！吾未見能見其過而内自訟」

人非聖人，孰能無過？過而能改，則復於無過矣。但人有過者多不能知，雖知亦未能自訟，所以孔子嘆說「已矣乎」云云。

「十室之邑」

生質之美者，往往有之。彼如十室之邑，邑之至小者也，亦必有忠信之質如丘者焉，但不能如丘之好學以充其資質耳。以此見得美質易得，至道難聞。學則擴充其質而可爲聖人，不學則孤負其質而僅爲鄉人，可不勉哉！○十室之邑，蓋有萬室之邑，有千室之邑。十室之邑則邑之至小者也。邑是虛字。仁山金氏謂「四井爲邑」云云者非。○「必有忠信如丘」，此忠信是生質之粹美，難得者也，故注曰「忠信如聖人，生質之美者也」。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之五

# 重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之六

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

## 雍也第六

「雍也可使南面」

「有人君之度」，度猶言體也，不止德量。如言德量，止説得寬洪，包不得簡重。寬洪而不褊急，簡重而不輕躁，自是宜居人上。○孔子稱仲弓「可使南面」，蓋以其寬洪簡重，有人君之度也，實是取其居敬行簡。仲弓蓋有以窺見夫子之意有在於此，又自覺其所以爲簡，有與尋常人不類者，故問伯子如何，將因夫子之與否，以證簡之得失也。

○仲弓問子桑伯子，爲其居簡行簡與己之居敬行簡不同也。子曰「可也簡」，不盡許之，正仲弓之意也。○仲弓之簡，蓋凡事惟擇其要者行之。伯子之簡，則於其要者亦在所略矣，只是厭煩底人耳。

○當時夫子若只答云「可也」，無箇「簡」字，便難别了。「可也簡」，言僅可者以其簡也。

○三箇「可」字要辨别。「可也簡」者，可其簡而非可其南面也。夫子之意，正病伯子之居簡行簡也，故於「可也」下露出一「簡」字。仲弓未悟夫子之意在此，以夫子是可伯子之居南面也，故曰「居敬而行簡，以臨民，不亦可乎」，言不亦可南面

乎。「居簡而行簡，毋乃太簡乎」，豈亦可南面乎。「臨民」字正從「南面」字來，是雖疑夫子之言，而實得夫子之意矣，故曰「雍之言然」。仲弓之言，即夫子之意也。仲弓之誤，在於認兩「可」字爲同。

○「居敬而行簡，以臨民」，言惟居敬，則行簡以居南面爲可也。居敬不止是心，如「居處恭、執事敬」皆是，簡却是臨民事。○「居」字與「行」字相對，居自合敬，行自合簡，居簡則不是。

先自處以敬，則中有主，故臨事之際自能明灼事幾，而無私意之擾，切要在中有主上。中無主則所行又簡太四散，而無檢束收拾了。

○自處既敬，則雖行簡亦簡得是，不至無法度□之可守了。若居簡行簡，則全任簡，不管是不是，都從簡略去了。蓋簡可以施於人，而不可施於己，故行簡則可，居簡則不可。自己却要嚴謹，不可簡，簡便是自恕了。故曰居敬則自治嚴，居簡則自治踈。

「哀公問弟子」

○哀公問孔子，弟子孰爲好學，孔子對曰「有顏回者好學」。何以見其好學？夫人之常情，怒於甲未免移於乙，過於前未免復於後。而回也怒於甲者不移於乙，過於前者不復於後。回也克己之功，一至於此，可謂真好學矣。惜乎「不幸短命死矣」，今也弟子中無有如其好學者。不特弟子中所無，抑亦未聞有如此之好學者。既曰「今也則亡」，又言「未聞好學者」，蓋深惜之，又以見真好學者之難得也。○好學正是用工夫處，「不遷怒、不貳過」是工夫已到了事，不是就此事上用

工夫。工夫全在克己上，所謂非禮勿視、聽、言、動者。到不遷怒、不貳過，便是已成就時節，然非用力克己者不能至此，故曰「好學之符驗也」。〇不曰顏子克己之功如此，而必曰至於如此，故曰「好學之符驗也」。蓋此非好學之篤者不能也。若程子却連着勿視聽言動説，意亦差些，圈外注也。〇問「怒於甲者」「過於前者」字何指？曰：怒有幾般樣怒，過亦有幾般樣過，駡人也是怒，打人也是怒，阻人也是怒，失言也是過，行可悔也是過，非禮而視聽也是過。〇甲乙是兩人，若以先後言便是不中節，不是遷移也。前後是兩時，所失不萌於再，聖人則怒自然不遷，心自無過可貳，此孔、顏之所以異。〇不遷怒，不貳過，好學之實迹也，故謂之「符驗」。《大學》傳九章「此言教成於國之效」，《春秋》胡傳桓公五年「齊侯鄭伯如紀，所謂聖人誅意之效」，效字亦指實迹可驗者，非功効乃證効。

「子華使於齊」

〇子華爲孔子出使於齊。冉子，子華友也，爲子華之母請粟於孔子。孔子答之曰：吾與之釜。釜，六斗四升。冉子病其少而請益，夫子曰：吾與之庾。庾，十六斗。既與之釜，又加之庾，冉子又病其少，欲再請益則不可，乃自與之粟五秉。五秉則十六斛矣。❶此冉子之粟，非冉子私以夫子之粟與之也。夫子聞而非之，曰：「赤之爲我適齊也，乘肥壯之馬，衣輕暖之裘，其富如此。我聞之，君子周人之急，而不繼人之富。如今子華已富，而

❶「十六斛」，嘉靖本、四庫本作「八十斛」，是。

汝乃爲之請粟而又多與之，不爲繼富乎？」夫子此言，所以責冉子多與之非，而又以見己之所以與少之意也。蓋亦苟至乏，則夫子必自周之，不待請益矣。

○孔子爲魯司寇，原思爲之宰。宰有常禄，夫子與之粟九百，皆其所當得者。原思辭而不受，孔子止之曰：此皆汝所當得者，不必辭，有餘而以與爾鄰里鄉黨之貧乏者，不亦可乎？○一則與所不當與，一則辭所不當辭，故聖人皆教之以義。

○看此一章，須要曉得義字。子華爲夫子使齊，義也。冉子爲其母請粟，非義也。夫子與之釜，與之庾，義也。冉子與之粟五秉，非義矣。夫子又教之以君子周急不繼富，即義之所在也。原思爲之宰，與之粟九百，義也。思之辭，非義矣。夫子教以隣里鄉黨，此又義之所在也。

○馮氏曰：「子華之使，原思之宰，非同一時事也，記者以其辭受互相發，故係於此。」

「子謂仲弓曰」

○仲弓，聖門賢弟子也，其父賤行惡。雖是父賤而行惡，然仲弓之賢自不可廢，所以孔子一日於背後譬論他説：「雜文之牛固不可用爲犧牲，而所生之子却純赤色，且又角周正如此，便可用以祭山川矣。縱然人欲不之用，山川之神其肯舍諸？」夫子言此，見得父之惡不能廢其子之善，如仲弓之賢自當見用於世也。蓋以「犂牛」譬其父，以其子之「騂且角」譬仲弓之賢，以「雖欲勿用，山川其舍諸」譬仲弓之必見用而不廢。然此特論仲弓云耳，非與仲弓言也。○大抵亦是當時人有以仲弓之父賤行惡而病之，故孔子發

此，不然雖稱其子之賢，反彰其父之惡，宜非其子之所樂聞，而聖人隱惡揚善之心宜不如此其瀆也。○孔子當時只云云，初不曾一字染着仲弓。此亦是記者知其言之所爲發而係之如此。若有一字染着，便不是聖人之言。「騂且角」，謂其色既赤而又有好角也。

「回也，其心三月不違仁」

此章之言，爲其餘者設。仁者，心之德，非吾心之外又有所謂仁。心之所存，即仁之所存也。人之所以不仁者，私欲害之也。蓋心德與私欲不兩立。○「三月不違仁」者，此心常存，私欲不得而間之也。「日月至焉」者，私欲間斷之時多。○「三月不違仁」者，三月之内此心純是天理，絶無人欲，而心與仁一也。「其餘則日月至焉而已矣」，安能如顏子不違仁之久！○「三月不違」者，仁在内而爲主，私欲在外而爲客也。「日月至焉」者，私欲在内而爲主，仁在外而爲客也。張子「内外賓主」之言，生於本文「至」之一字。

「過此幾非在我」，非謂過三月不違便是聖人也。此承上文「使心意勉勉循循而不能已」而言，能過此勉勉循循之關，則欲罷不能矣，只是此關難過。○「過此則聖人矣」，自顏子說。「過此幾非在我」，自學者說。○本注「而不能已」四字，只是勉勉循循意。「幾非在我」，則聖人之地可至矣。○朱子曰：「學者須是撥得這車輪轉到勉勉循循，便無着力處，自會長進。」因言韓退之、蘇明允作文，只是學古人聲響，盡一生死力爲之，必成而後止。今之學者爲學，曾有似他下工夫到

豁然貫通處否？

「由也果，於從政乎何有」

○「由也果」，果則足以決大疑，定大事於俄頃之際。「賜也達」，達則事至物來於可否之間迎刃而解，觸機而中矣。「求也藝」，藝則設施措置應用不窮矣。故均曰「於從政乎何有」。○片言折獄，由之果可知。賜也達，顯悟通曉也，事理通達，故能言。子貢能言，亦其達之一驗也。求也藝，其爲季氏聚斂，只是不善用其藝耳，想其聚斂行得來也巧。○從政之義，君者出治者也，臣者輔治者也；君者爲政者也，臣者從政者也。然亦有不拘處。如「爲政以德」，固是指人君言。「子奚不爲政」，則亦指人臣言。人君則未有言從政者。

「季氏使閔子騫爲費宰」

○季氏使人召閔子騫爲費邑之宰。閔子本心不欲仕大夫之家，况季氏又不義而富且貴者，故因使者辭之曰「你好替我辭了他，若辭不得而再來召我，則我必之汶上」，斷然是不往。汶，齊南魯北境上，言出境而去，則非季氏使命之所能至矣。始言善爲我辭，辭之之言雖婉，終言去之汶上，絶之之意甚決。真有德行者，審於進退之言也。○閔子不欲臣季氏，但有難於顯言者，故但云云。觀其八佾之舞，歌雍之徹，泰山之旅，顓臾之伐，凡所以攘奪其君，刻剥其民者，無所不至。閔子視之真不啻犬彘，豈肯臣他？○「善爲我辭焉」，人多以下文來解，是泥《集注》，殊不知注上文下一「令」字，下文無「言」字，如何接得去？且「善爲我辭」之辭，辭今次之召也。「如有復我」，是預却其

後次之召也。自是兩意。

「伯牛有疾」

「有疾」，先儒以爲癩，雖不可知，然以夫子斯疾之言玩之，則其疾必有非常疾者。○「亡之，命矣夫」，謂伯牛疾勢如此，其死必然矣，然其以此病而死，是誠命也，不意此人乃有此疾。不意此人乃有此疾，不應有而有之，非命而何？然則非其不能謹疾而有以致之，亦可見矣。○命者，莫之致而至，是乃氣數使然，而非常理所可測也。○「斯人也而有斯疾也」，言其素有德行，理不應有是疾也。注云「然則非其不能謹疾而有以致之，亦可見矣」，言夫子既言其不應有疾，則非惟其德行可知，而其能謹疾亦可見矣。○或曰：自所謂「不應有此疾」意玩之，只是說解謹疾，未暇論其爲人之素。然則只能謹疾一節，便盡得「斯人也」之意乎？○「執其手」者，念平生之深契，慨幽明之隔路，而與之永訣也。當是時，聖人痛惜之意不能自已，因嘆曰云云，所嘆之辭非永訣也。永訣自是永訣，下文是痛惜之辭。

「賢哉，回也」

「賢哉，回也」下文云云，是其所以爲賢也，故終之曰「賢哉，回也」。○所食者，一簞之食。所飲者，一瓢之飲，飲湯也。蕭然在於陋巷湫隘之中，[1]他人處此蓋有不勝其無聊不平者矣。而回也處之泰然，獨不以是而改其所自得之樂，則有以出於尋常人之萬萬者矣。[2]賢哉，回也！

[1]「湫」，嘉靖本作「狹」。
[2]「萬萬」，嘉靖本作「慕外」。

○大凡能輕外物者，皆己所懷挾有重於彼者，不然則爲外物所奪矣。此憂樂之所以分也。○君子無入而不自得，以其在在皆天理也。如顔子之非禮勿視，則所視皆天理矣；非禮勿聽，則所聽皆天理矣；非禮勿言、勿動，則所言所動皆天理矣。天理之所在，樂之所在也，《易》所謂「樂天」者也。○雖窮居不損焉，顔子豈以簞瓢陋巷而改其樂哉？使顔子而富貴，其樂亦猶是也。

「冉有曰：非不説子之道」

「子之道」，以一心而妙。動静之德，以一身而體。陰陽之和，其理則仁義禮智，其具則禮樂政教，其文則《詩》《書》《易》《春秋》，雖簞瓢不爲窮約，雖陋巷不爲荒凉。子之道内，正有可嗜之味在。

○此章冉求之言，蓋因夫子稱顔回不改其樂而發。冉求曰：「求也之心，不是不慕夫子之道而求以至之，只是力之不足，欲進而不能耳。」冉求此言，乃自諉之辭，而無復求進之心矣。故孔子曰：「所謂力不足者，非無所用其力也，蓋亦遵道而行，至於中途氣匱力竭而廢耳。廢者，不得不廢也，所謂力不足者如此。今汝乃畫地以自限耳，豈所謂力不足者哉？」冉求自謂：欲進而不能。夫子非之，而明其能進而不欲者，乃所以激而進之也。

悦者，企慕欲得之意。○中道而廢，言已行到中道，因力不足故廢。中道分明是半途，廢是無奈何捨置了，不終其事也。《中庸》所謂「半途而廢」，自廢也。此之「廢」，不得已而廢也。語意自不同。

○「今女畫」，言你何曾有求進之力，乃溺於怠惰，安於小成，自限其所至耳。謂之

「畫」者，如畫地以自限也。「畫」字在畫地上生來，借作限字意用。冉有所謂「力不足」者，言其氣稟之弱，雖欲勉焉以求至，而於物欲之私有所不能自克。冉求意思，是認在中道而廢裏去。「今女畫」，是以今日之所至自滿，不求造其極也。或指冉求此兩言便是自畫，言其無復求進之意，非也。自畫是言其怠於用工。只恁説是自畫，則其失亦輕矣。然即此言味之亦可見。○謝氏曰：「以畫爲力不足，其亦未知所用力與？使其知所用力，豈有力不足者？其未知悦夫子之道與？使其知説夫子之道，豈肯畫也？」○冉求曰「非不悦子之道」，看來悦也未至，必如顔子之欲罷不能，乃爲悦之深耳。故胡氏曰：「使求悦夫子之道，誠如口之悦芻豢，則必將盡力以求之，何患力之不足哉？」

「女爲君子儒」

子夏之病在於近小，既有近小之蔽，則入於私，而非爲己之學矣。故孔子以此教之。然此亦必子夏初見孔子時事。○爲己者君子儒，爲人者小人儒。汝務必要爲君子儒，莫爲小人儒。蓋學莫先於明義利界限。

○女學爲仁，學爲義，但知其爲吾性分所固有，職分所當爲，盡吾事焉而已者，爲己也。若學爲仁爲義，而欲以求聲譽、干利禄者，便是爲人也。爲己、爲人之分，不于其迹而于其心，迹則同，心則異，所謂不同也，所謂「觀其所由」也。爲己者，欲自得於己。爲人者，欲見知於人也。

○君子、小人同爲此學者也，一則是要自家好，一則是要別人道他好，蓋天理人欲

同行而異情。

徒爲講説而不務躬行之實，雖知躬行而中有慕外之心，皆爲人也。反是則爲己。

○前輩有云：「古者腐儒，今則皆盜儒矣。」嗚呼！

「子游爲武城宰」

武城，魯下邑，言魯君管下之邑。若費則季氏邑矣。窮鄉下邑，字意又不同。

○「女得人焉爾乎」，只是問説你爲宰於彼，曾得有立心制行之好人否，不必説爲政以人才爲先。子游不是取滅明輔政。

○曰有箇澹臺滅明者，其爲人也，尋常行路必由大路，不由小徑。若非公事，未嘗一至偃之室。即「行不由徑」一節觀之，則其動必以正，而無見小欲速之意可知。即「非公事不見邑宰」一節觀之，則其有以自守，而無枉己狥人之私可見。滅明之制行如此，真可謂好人，而子游以是取之，亦可謂之知人矣。

「飲射讀法之類」，飲自是飲，射自是射，讀法相連字，然古人飲多用射。飲，鄉飲酒，或賓興賢能，與蠟祭亦飲。讀法者，會民讀法，使知所謹守也。州長於正月之吉，黨正於四時孟月之吉，族師於月吉，閭胥於既，此皆讀法禮，以是知爲邑宰者亦然也。

子游之取滅明，非固只此取二事也。舉此二事可見其爲人也，其意思甚好，可見其人物。○注「動必以正，而無見小欲速之意」，「有以自守，而無枉己狥人之私」，兩句皆説出外來意，該得廣。

「孟之反不伐」

孟之反只奔而殿，便分明是一箇功在所不得辭了，反却耻以是自居，歸在馬不進

上，真箇不伐。想反之本心，蓋曰戰敗而還，主憂臣辱，我又何故緣此占一功，此皆忠厚之心所到。○據莊周所稱，則孟之反此一節亦是老氏之行，但聖人取人之善以爲世勸，正不計其心云耳。言戰敗而北，人皆争先，我亦人耳，非敢獨後爲殿也，特馬不能進，故在後耳。

「不有祝鮀之佞」

世衰俗薄，不好德而好諛，不悦賢而悦色。雖以吾夫子之德之盛，然不用於魯，不合於齊，沮於晏子、子西，毁於叔孫、武叔，其見疾於人亦屢矣。故曰知德者希，孰識其賢？此章蓋有激而發，故曰傷之也。○「而」字似與「無虐煢獨而畏高明」之「而」字同。○宋朝之美，美色也，是體貌自然之美色，與人爲之令色不同。今只到京國中，看士大夫所尚，便可知我朝之風俗及天下之將治亂。

「誰能出不由户」

○户者，出入必由之。舉世之人，誰能出不由户？既知户之當由，則道尤人之所當由者也。何故乃不由此道邪？○户者，人所必由之地，誰能出不由户？道亦人所必由之理也，何莫由斯道？怪而嘆之，怪其知由彼而不知由此也。○道者，事物當然之理也。夫道若大路然，人病不由耳。然人之所以不由斯道者，物欲之蔽而不能自克也。

民之於仁也，甚於水火，道爲人之所當行，尤甚於户也。○《皇極》外篇四十二板曰：「誰能出不由户？户，道也，未有不由户而能濟者也。不由户者，鑽穴隙之類也。」

「質勝文則野」章

質勝文，則質有餘，文不足。文勝質，則文有餘，質不足。聖人之云云者，正欲學者損有餘，補不足，以至於成德之域也。

○質勝文者，凡一言也任意率然，而不知有語默之則；凡一動也徑情直行，而不知有進退周旋之節。此則謂之野人。文勝質者，品節詳明而忠誠之不足，文物燦然而實意之反疎，此則謂之史也。必文與質稱，質與文稱，舉無有餘不足之患，然後爲君子。君子與上文「野」字、「史」字正相反。夫質勝文則爲野，非君子也。文勝質則爲史，非君子也。「文質彬彬，然後君子」，意重在「君子」上。君子則威儀文辭之中自有忠信誠慤者存，忠信誠慤之表自有威儀文辭者在。此之謂文質彬彬。文質非判然者也，此與文猶質、質猶文之説不同。蓋此言彬彬者，如質當七分，文當三分，然後爲適均。文質彬彬，據本文是以成德者言，自無有餘，無不足，自不待損益。

以文爲威儀文辭，方於史字爲通。徑情直行亦是質之勝處，只是任箇真實自然是野。

○須用七分質，三分文，方是彬彬。若以五分質，五分文，文質相半爲彬彬，則如五升水用五升鹽，而味不得調矣。此斷斷必然之理也。故子貢所謂「文猶質也，質猶文也」，爲失本末輕重之差。然又有不可一律拘者，如殷之輅則用七分質三分文，如周之冕則用三分質七分文，然皆不失爲彬彬也。○《毛穎傳》奇矣，後世工文，其流乃至此，亦可爲斯文太息矣。退之作此文字，殊不以爲耻，何也？而子厚又極深取之，豈此等文字亦惟子厚

知其滋味乎！○退之此文，其機變之巧心亦露盡矣。文勝質則史，故孟子有「盡信書則不如無書」之言。

「人之生也直」

○民受天地之中以生，人既有此生則必得是所以生之理。如耳目則有聰明之德，父子則有慈孝之心，此皆實理自然而無一毫之屈曲者也，是人之生也直矣。生理本直，若人自罔之則逆其生理，而人之所以爲人者滅矣。理當死而猶生者幸免耳，聖人警人之意莫切於此。

「知之者不如好之者」章

此「樂」字與「樂斯二者」之樂一般。如顔子之樂又較深，是安其所樂，此朱子之說。○「知之者」知有此道，如父子知其當親，君臣知其當義，知之而已，他自却未曾實用其力以求至。「好之者」方是用力要得之，樂之則已得乎此理矣。聖人但說此不如彼，便是要人勉其所未至。

「子曰：中人以上可以語上也」

○「中人以上」者，語之「以上」則其言易入而不爲躐等。「中人以下」者，不語之「以上」，而僅語以日用常行之道，則其言亦易入而不至於躐等。○須看「可以」二字，言此等可語上，又一等不可語上，兼天資學力說。

「樊遲問知」

○此章答樊遲之問仁，知是必因樊遲有信惑鬼神、計較功利之失，而告之專務乎人道之所宜，至於鬼神則但敬之，盡所以報事之禮而已，而不諂瀆之以要福。如此則是知務其所當務，而不務其所不當務，可謂知矣。夫仁者，先其事之所難，而後其效之所得，則其心一於理而不計

其私，可謂仁矣。

「務民之義」、「先難後獲」，皆舉見成底說，但未至自然地位。務民、遠鬼神，分明是於是非上見得透，故爲智。不惑於鬼神之不可知，謂吉凶禍福也。○「先難後獲」，分明是心一於理而無私欲之蔽，故爲仁。○「仁者先難而後獲」，是仁者之心如此。「先難」言其心汲汲於是，而不及乎他也。先後猶緩急。

惟知爲其所當爲者，知者之事也。無所爲而爲者，仁者之心也。

「知者樂水，仁者樂山」

此章就仁、知之喜好不同上見得其體之異，而其效亦異也。知者動，周流乎萬變之内而不見其滯，可見其動。仁者惟理之安，所謂「無適不然」、「安土敦乎仁」者也。動静以體言，體猶言本質、體段是如此。

智樂水，仁樂山，由此觀之，智者動，仁者静，動則樂，静則壽。樂、壽據理而言。智者之動，畢竟是達於事理而周流無滯，不然不謂之智。仁者之静，畢竟是安於義理而厚重不遷，不然不謂之仁。此其體段也。

「齊一變至於魯」

「齊一變至於魯」，至孔子時之魯也，此據齊、魯之政俗而言。聖人本心則皆欲變之以道，但齊之變道也難，魯之變道也易。齊、魯當太公、周公時大概一般，但自桓公創霸之後，至孔子時，風俗遂與魯頓異，故注云「孔子之時齊俗」云云。○聖人本意亦欲齊之至道也，勢不得直遂耳。蓋更桓公之霸，上下人心又添功利一膜矣。使夫子整頓之，必先去此一膜，然後一轉至道，非止欲變齊至魯而已也。

二國之政俗有美惡者，王霸之異也。孔子時之齊，固非昔日之齊，孔子時之魯，亦非昔時之魯矣，故皆須變。○施爲緩急之序，謂變齊所當急者，在革其功利夸詐之習，若脩舉廢墜在所緩。魯則脩舉廢墜宜急，若風俗本自近厚，可以少緩。又如變齊則至魯爲急，至道爲緩。○《正蒙》第九篇曰：「魯政之弊，馭法者非其人而已。齊因管仲遂併壞其法，故必再變而後至於道。」

「觚不觚，觚哉！觚哉」

「觚哉！觚哉！」言豈是觚哉觚哉。此與「水哉」詞意不同，此上有「觚不觚」字，一説只是聲「觚」之一字而重嘆之，便見其不得爲觚。故《集注》有箇「言」字，明其詞意如此。○看來孔子之時天下之物失其制者多矣，而孔子獨舉觚而言，蓋亦舉其一以見其餘，即其小以見其大。故君而失其君之道則爲不君云云，是亦觚不觚之類也。

「仁者，雖告之曰井有人焉」

「逝」雖訓往，然須着箇「使」字。「陷」，誣陷之陷，非自陷也。

君子可得而逝也，不可得而陷也。蓋君子是有斟酌的人，非好仁而不好學者也。故繼之曰「可欺也，不可罔也」。

「君子博學於文」

○「文」謂《詩》《書》之所載，與夫事理之所當然者，皆道也。君子博而學之，則所知者皆道也。禮則天禮之節文，❶即道之所存也。君子於所博者一以是約之，則所踐履者皆道也。故曰「亦可以弗畔矣

❶「天禮」，嘉靖本作「天理」。

夫」。

文有千端萬緒，博之極費工夫，到約禮時此理已尋有見成了，我只依他行，不費討索，件件都擇其精要者行之，須味「守欲其要」字面。○文與禮一理也，就文物上爲文，此理就吾身之行處説便是禮。博文者，究聖賢之成法，識事理之當然也。約禮者，動必以禮也。○多聞見者學之博，慎言行者守之約。博文不必件件都要行，如行夏時、乘殷輅，如何便行得？只是一一都考究得出。約禮則是非禮勿視、聽、言、動之類，件件都是我當行的，亦是我得行的。

○文者，道之散殊也。不博於文，則所以窮之者有所未盡。禮者，道之繩尺也。不約以禮，則所以踐之者未得其要，是未必其能不畔於道。

此處以「知行」二字貼不是，蓋此章重在「博約」二字。○博者在外，約者約上身來。○「弗畔」兼博約説爲長。若徒博文而不約禮，亦可謂之弗畔否？曰：「如楊、墨學仁義而差者」是也。楊、墨正畔道者也，蓋由其於文未能博，而所約又非禮也。

程子之説偏重在約禮，故在圈外。

「子見南子」

○「子路不悦」，其心是决然以夫子此舉爲非，其疑未易遽釋，故夫子誓之曰：「予之所行若有所不合禮、不由道者，天厭之！天厭之！」夫南子之在衛，君夫人也。夫子見之，見小君也。在我有可見之禮，則彼之不善，我何預焉？然此豈子路所能測哉？故重言以誓之，欲其姑信此言，而深思以得之也。饒氏曰：

「子路氣粗見偏，卒未易回，巽言則不入，故與之矢言。」〇南子是箇聰明的女子，若無見小君之禮，他亦不來請見。他既以禮來請見，孔子之志欲得行於衛，如何却不見他？ 聖人之意，自有所處。

「中庸之爲德也，其至矣乎」

中庸之德，德之無以加者也。「民鮮久矣」，非過則不及也。〇或問道、理二字如何分？ 曰：「道是渾淪總括言，理是其中條理。 地道有山川草木之條理，人道有仁義禮智信之條理。」

「如有博施於民」

〇子貢有志於仁，徒事高遠，未知其方，故問如有博施恩惠於民，使民無不因之以有濟，如此可謂仁乎？ 子貢此問，猶疑其未足以盡仁也。

〇聖莫聖於堯舜，堯舜於此猶有所未足，而豈止於仁夫？ 仁者不必博施濟衆也，但「己欲立而立人，己欲達而達人」，如此則天理周流，而不以物我間之，可謂仁矣。 狀仁之體，謂狀出仁之模樣如此。然以己及人，自然而然，亦非學者所能遽及，但能近取諸身云云，只看「仁之方」字，便見此未是仁。〇以己及人地位，非子貢所及也，故又以恕之事告之。

〇《論語》説仁處不一，然其直指大體者有二。 夫「仁者己欲立而立人，己欲達而達人」，此就愛之理上説仁也。「克己復禮爲仁」，此就心之德而言仁也。 呂與叔《克己銘》是以「己」字作「我」字解，以町畦不立爲克己，以皇皇四達、洞然八荒爲天下歸仁，如此説非惟與四勿不通，亦對復禮不切。 蓋不知孔子之告顔淵，是從心之德上論，而專以所謂愛之理者解之，

故朱子不用。然移之以解「己欲立而立人，己欲達而達人」，則無得而議矣。大抵此銘亦不出「仁者以天地萬物爲一體」一句。

「仁者以天地萬物爲一體」一句，亦可當一篇《西銘》。○「己欲立而立人，己欲達而達人」，亦克己復禮者之事也。○《通書》云：「德愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，實曰信。」此雖皆以用言，然以五者並言，則其理自分曉，況有「德」字冠於其上。若韓退之發端便云「博愛之謂仁，行而宜之謂義」，則以其發用之地而目爲道體之全，自是失真。《通書》云：「中也者和也，中節也，天下之達道也。」雖反《中庸》之詞，而實得《中庸》之旨。蓋所以發中庸之奥，使其體用之一原昭昭於後世也。嗚呼，精矣！

## 述而第七

「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」

○言我只是述舊，初不自作始焉。蓋我惟信而好古，只見得古道在所當述，而不容於有作耳。然我之信古而傳述，在古之人有行之者，老彭是也。我之信古傳述，惟竊比於我老彭而已。蓋孔子删《詩》《書》，定《禮》《樂》，贊《周易》，脩《春秋》，皆傳先王之舊，而未嘗有所作也。但認述不認作，此更是謙。故曰：「作者之謂聖，述者之謂明，夫子是只以明者自居也。然又曰竊比老彭，則愈謙矣。」○古之聖賢，實見得古人之道，實萬世常行之典，只得述他的。到得秦而後有不師古始之意，彼獨見夫己之天下凡事須自

己出，不知天地之常經，至一而不可二也。聖人之所以爲聖人，只是萬事惟聽道理所役使耳，敢自作聰明，亂舊章乎？其有隨時損益者，正所謂不過制度文爲，小過不及之間者耳。故自昔先王之世，便惡夫作聰明者。

「默而識之」

○默焉不言，❶而此理實得於心。理雖已得於心，而又加學習之功，日知其所未知，日行其所未行，而無厭射之意，至以此誨人，又必期其人之有成，略無倦怠之心，何者能有於我哉！言其無一有也，所謂「丘未能一焉」。曰「何有於我哉」，見其汲汲於此，惟日不足也。在聖人已能而猶自以爲不能，何其汲汲也！抑觀夫子他日嘗曰「予欲無言」，則是能默而識之矣。又曰「好古敏求」，則是能學不厭矣。又曰「未嘗無誨焉」，「叩其兩端而竭焉」，則是能教不倦矣。又曰「爲之不厭，誨人不倦」，則可謂云爾已矣。而今者之言如此，非聖人之謙而何哉？○識訓記訓存，不忘也，非着力記憶之謂，謂能不忘爲己有也。學不厭，誨不倦，皆説自然底。○「識」若讀爲如字，則意思淺，讀去聲却有自得居安資深之意。

「德之不脩」

○日新之要有四：脩德也，講學也，徙義也，改過也。德必脩而後成，今也不脩。學必講而後明，今也不講。聞義能徙則善日益，今也不能徙。不善而改則復於無過，今也不能改。如此則德無由成矣，學無由明矣，善日損而惡日長矣，尚何日

❶「焉」，嘉靖本作「然」。

新之有？是吾憂也。

○「德之不脩」以行言，「學之不講」以知言，「聞義不能徙」以爲善言，「不善不能改」以去惡言。要之，則德之所以脩者，此理。學之所以講者，此理。聞義而徙者，得此理於人，而舍己以遷之。改其不善者，自覺其非理，則以理易之。此二者又皆脩德内事，但不可就入在内，聖人語意是四件。○德者，吾所得於天之理也，仁義禮智是也。此理在吾心，而不能不壞於物欲，故必常去脩理他，然後德成於我，所謂立也。注云「德必脩而後成」如此。○「學必講而後明」，須是常去講論他，習其所已知，究其所未知，如此則於所學之理無不明者矣。○義與善不同。義者，事之宜也，是箇時中恰好處。不善分明是惡，不止於不合宜而已。○能是四者，則日新而馴致乎聖賢之域。不然則絶望矣，亦終爲下愚之歸耳，豈不可憂！○「憂」字只在四箇「不」字上。南軒推説一重，然須貼日新意。

「子之燕居」

○聖人陰陽合德，不但其應事接物之間各得其宜，至於一身之容色亦無不各得其宜。如在鄉黨而恂恂者，此鄉黨之所宜也。執圭而鞠躬，過位而色勃，此執圭、過位時所宜也。至於閒居，既非見賓承祭之時，亦非應事接物之際，故其容則申申然而舒泰，其色則夭夭然而和悦。然不曰申申、夭夭，而一則曰如，二則曰如者，以見聖人德容氣象有非言語可以名狀者，姑借此以擬議之耳。

燕，閑居也，息也。申申，即舒也。夭夭，即愉也。但申申舉一身而言，夭夭獨指

見於面者言。〇圈外程子注不分容與色，且「中和」字亦微泛。申申、夭夭，正是燕居之容，若在朝則色勃如也，在鄉黨則恂恂如也，各自有體。《鄉黨》一篇多此類。〇聖人當燕居之時而自有燕居之氣象也。

「甚矣吾衰也」

〇孔子云「甚矣吾衰也」，何以驗之？蓋吾向也氣盛之時常夢見周公，而今也久矣吾不復夢見周公，即久不夢周公觀之，可見我之氣已衰而志已灰也甚矣。不夢周公，可見其衰；久不夢周公，可見其衰之甚。

孔子不夢文、武而獨夢周公者，渠所志只是做周公。若志爲文、武，則亦是無將之心矣。故作《春秋》主於尊周。他日有曰「吾其爲東周乎」，亦只要做周公而興文、武之道也，非欲得文、武之位也。〇《集注》云「孔子盛時」，以氣言也。「則無復是心」者，志也。「而亦無復是夢」者，夢也。「故因此而自嘆其衰之甚」者，指氣言也。孔子是就無夢上驗其一身氣運之衰。朱子是就夢上尋出志字。蓋夜之所夢，晝之所思也，所思處即志。〇東萊《讀書記》第三卷云：「一體之盈虛消息，皆通於天地，應於物類。故陰氣壯則夢涉大水而恐懼，陽氣壯則夢涉大火而燔焫。陰陽俱壯則夢生殺，甚飽則夢施，甚飢則夢取。是以以虛浮爲疾者則夢揚，以沉實爲疾者則夢溺，藉帶而寢則夢蛇，飛鳥啣髮則夢飛，將陰夢火，陰疾夢食，飲酒者憂，歌舞者哭。」已上或曰出《列子》。

〇白樂天注云：「渴人多夢飲，飢人多夢食。」黃山谷云：「病人多夢醫，囚人多夢

赦。」石屏曰：「窮者夢富貴，達者夢神仙。」○《詩・斯干》曰「吉夢維何」云云，「大人占之，維熊維羆，男子之祥；維虺維蛇，女子之祥。」傳曰：「夢之有占何也？曰：人之精神與天地陰陽流通，故晝之所爲，夜之所夢，其善惡吉凶，各以類至。是以先王建官設屬，使之觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶，獻吉夢，贈惡夢，其於天人相與之際，察之詳而敬之至矣。故曰王前巫而後史，宗祝瞽侑皆在左右。王中心無爲也，以守至正。」傳曰：「熊羆，陽物在山，强力壯毅，男子之祥也。虺蛇，陰物穴處，柔弱隱伏，女子之祥也。」

「志於道」

○學莫先於立志，然有非所當志而志者，則所趨不正矣。必志於道，則所適者正，而無他歧之惑。行此道而有得於心，則謂之德。德而不守之，則始雖爲我得，終必失之，故又必據於德，則始終惟一，而有日新之功矣。至於心德之全而私欲盡去，所謂仁也。仁而不能依之，則私欲有時而復萌，而心德之在我者有不全矣。

○自志道而據德，自據德而依仁，則本之在内者無不盡矣。然又當游心於禮樂之文，射御書數之法，則有以盡乎物理，周於世用，而其雍容涵詠之間，非僻之心亦無自入矣。不然則本之在内者雖無不盡，而末之在外者猶有未周，是亦君子分内之欠事也。故必先志道、據德、依仁，而又游藝焉，則本末兼該，内外交養，而君子之道尚何有加於此！

「志於道」，欲得此道也。○「據於德」，守其所得而不失也。○「依於仁」，則心德

之全而與之爲一，無事守矣。〇「游於藝」，藝雖末節，道之全體固無不該也，游者玩其理也，其味甚長。

理在事物爲道，道得於心爲德，德之全爲仁，藝則以餘力及之，所以博其趣也。

〇「志於道」，按注，知在志先，行稍在志後，德則行道而有得也。「據」如以身靠案，不離箇案也。〇「德者，得也」，出《樂記》上文云「禮樂皆得，謂之有德」。

〇「依」者不違之謂，心與理一，相依而不相捨之意。仁則私欲盡去，而心德之全也。私欲未盡去，心德猶未全，未全只可言德，未可言仁。

「自行束脩」

〇人但自行束脩以上之禮，禮物雖有厚薄之不同，要皆有求見之誠者也。我則未有不教之者，除是不知來學，則我不得而往教之耳。

「不憤不啓」

〇教人者固不可有倦教之心，而學者亦不可無受教之地。故教人之法，倘非學者意欲通而未能通，則不爲之通其意；非學者辭欲達而未能達，則不爲之達其辭。雖然，憤而啓之，悱而發之，亦不過舉其一隅以告之而已。凡物有四隅者，舉一可知其三，若不能以三隅來相反證，則其不能自力，而了悟之途猶塞，便不再告也。〇憤以心言，悱以事言。

〇聖人固不倦於教，亦不輕於教。所以不輕教者，非有吝教之心也，欲使學者勉於用力，以爲受教之地也。不然，誨之諄諄，聽之藐藐，而教者、學者俱無益矣。故聖人謹之發此，使學者知所勉。〇「舉一隅」可貫上說，是必其人可舉，示以一

隅而後舉之。若非憤悱，聖人豈輕舉一隅？新安之説太泥。〇必可舉一隅者，然後舉之以一隅，然則貫上二句非鑿也，宜也。不憤無可啓，故不啓；不悱無可發，故不發。〇或曰：若能以三隅反，又何待於復？曰：所復者又別一件道理，非以三隅復之也。

「子食於有喪者之側」

〇此章見聖人當哀，自不以樂而勝哀。夫子食於有喪者之側，臨喪而哀，哀心勝，雖食自不至飽。不特此耳，夫子若於此日吊哭人之喪，則一日之内餘哀未忘，自不能歌。學者於此二者可見聖人哀樂中節，性情之正也。〇注「哭，謂吊哭」，謂哭他人之喪也。若自家喪，豈但是日不歌哉？自彼而言，則曰有喪者；自我而言，則曰臨喪。

「子謂顔淵曰：用之則行」

〇子謂顔淵曰：「世苟用之則出而行，世苟舍之則退而藏，隨其人之用舍，而行藏安之若此者，惟我與爾有此。」便見其非他人所能與。行藏只是身之行藏，非道之行藏也。然聖賢身出則道與之俱伸，身退則道與之俱屈。「有是夫」，猶云能然也，不是有其具。〇大抵人於去就之間最可以觀人所造。聖人無我，顔子幾於聖人，亦能無我，故其安於去就之際略同。所以聖人旁觀一世，只有顔子與同，故美之曰云云。

「命不足道矣」，命爲中人設，若中人未至無我地位，或進而主於行，到得不行，然後安於命。或退而主於藏，到勢不容已，然後以命而起。唯孔、顔無我，則處於行藏之間者，安之而無意、必、固、我之私

矣。孔門三千，舍顏子之外無復可同者矣。○據苟有用我者，措舍置也，則用舍亦不必言用舍吾道，用之固行矣，至舍之則藏，舍之固藏矣，至用之則又行。此二句又當如此看。顏子雖未用行，然其具在我，又無意、必、固、我之私，便是已能如此。

○用之則行，我無必於行也；舍之則藏，我亦無必於藏也。隨寓而安耳。味此兩句意，全是説進退脱灑而無所係累意。

○顏子具體而微，未必能如孔子聖之時之自然處。故孔子語之以此，亦因其可至而勉進之，所謂時雨化之也。不然則爲率以伐善而方人矣，此意最緊。○聖人無我，顏子未達一間，故孔子進他一步，許其同能然者，實所以進之也，非互相標榜而已。若稱許之，則不必在其面前云云矣。如「回也，庶乎」及語之「不惰」之類，當非面語之詞。此云「我與爾」却是面語，面語則有引教意，非褒飾之也。

「子行三軍，則誰與」

○子路曰：「用行舍藏，夫子既與回同矣。若行三軍，則所與同者誰歟？」子曰：「若徒恃其勇，徒手搏虎，徒手馮河，而爲虎所噬，爲河所溺，死而不以爲悔者，我不與行三軍也。我所與行三軍者，必其臨事而能敬慎以處之，好謀而有斷，能成其謀者也。」夫子言此，所以抑其勇而教之，然行師之要，實不外此。子路蓋不知也。○「暴虎馮河」，便有死之理，故曰「死而無悔」。蓋方其暴虎馮河時，便已自擬其死，而不以爲悔矣。若已死了，聖人又何待説不與？○「暴虎馮河」，有

勇而無義者也。「臨事而懼」，能以義勇者也。事自外來者也，謀自己出者也。

○「好謀而成」，謂好謀而能成之，非好謀而有成也。故注云「成謂成其謀」，全是能斷。人多是初間會謀，後來無合殺，只是輕躁苟且。好謀而成，成之全在決斷，故曰蓄疑敗謀，沉毅爲要。自負其勇與抑其勇而教之之勇，皆指血氣之勇言。

○臨事懼，好謀成，便是能用其勇。此以素行言，非謂行三軍時也。必如此者，乃可與行三軍。

「富而可求也」

○聖人明知富不可求，此獨開闢其辭以曉人耳。然此章言富不可求，是以命言，非以義言也。言命者，爲衆人設耳。聖人於富貴貧賤，一安於義而已，命不足道。然安於義，則其得與不得，惟命而已。義在我，命在天，但聖人無可奈何而受之之意耳。此要須識得。

○富若可以人力而求之歟，則雖執鞭之士至賤也，然可以求富，吾亦爲之矣。誠如有命者存，而不可以人力求，則惟從吾所好，而安於義理耳，何必徒取辱哉！

○「從吾所好」與「吾亦爲之」吾同，孔子自言也。所好者，義理也。○《經世書》曰：「夫人不能自富，必待天與其富，然後能富。人不能自貴，必待天與其貴，而後能貴。則富貴在天也。夫人之能求而得富貴，求而可得者也。非其可得者，非所以能求之也。」云云。如知其非己之所能得，非人之所以能與，則天下安有不知量之人耶？

「子在齊聞韶」

○韶，舜樂也。舜之後封於陳，爲之後者

得用先代之樂。自陳敬仲奔齊，故韶樂在齊。夫子周流四方，適在齊而得聞韶樂之音焉，蓋深有契於心者，因而學之，至於三月之久，心一於是，至不知肉味。既而嘆曰：「向也但聞韶樂之美，猶不意其作樂之至於如此之美也。」蓋其三月忘味之後，有以究極其情文之備，而凡韶樂之所以美處，聖人蓋深得之矣，故不覺其嘆息之深如此。○夫子於此，蓋其心可得而知，神可得而會，而口不可得而言，言不可得而盡也。故只曰「不圖爲樂之至於斯」。○《集注》「情文之備」，文謂聲容也，情謂聲容之實也。味夫子之言，蓋其中有不可形容之妙存焉。○此聖人之神，遊於帝之庭，故發此嘆也。自夫子而下，其誰識得此意？

「冉有曰：夫子爲衛君乎」

○不曰「仕衛乎」而曰「爲衛君乎」，正當輒拒蒯聵時也。

○君子居是邦，不非其大夫。故衛君之事，不可以面斥。而古人之事，則可以反觀。故子貢舉夷、齊爲問，以卜夫子之意，曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「自是古賢人也。」謂之賢人，則是已許之矣。子貢又以賢則賢矣，設其心猶有悔焉，尚有可議也，故復問曰：「當其時二子之心亦有所悔乎？」曰：「二子之心，正所以求仁也，既而各得其志焉，則安於窮餓矣，何悔之有？」子貢於是乃悟曰：「夷、齊兄弟遜國者也，衛君父子爭國者也。夫子既以遜國者爲賢人，又以爲無怨，其與之深矣。以是而反觀之，則夫父子爭國者，夫子豈屑立其朝而與之共事哉？」故出語冉有曰：「夫子不爲也。」夷、齊所

爲，合乎天理之正，即乎人心之安。衛輒所爲，悖乎天理之正，拂乎人心之安。夷、齊所爲，見與於聖人。衛輒所爲，得罪於聖人矣。○君子以同而異，夷、齊兄弟非不和也，各認其是而已。○伯夷、叔齊之讓，若天王判之，當屬伯夷。國本伯夷之國也，故孟子一則曰伯夷，二則曰伯夷，不及叔齊，權衡審矣。

「飯疏食，飲水」

○大抵聖人之心，渾然天理。天理之所在，聖人之心則安之。故一天理之外無餘物，或富或貧，聖人無乎不安也。故發此章之言，亦示人以内重而見外之輕意。○我之「飯疏食，飲水」，飲食如此其菲薄。夜卧無枕，曲其肱而枕之，寢處又如此其荒凉。困亦極矣，只是我之所樂，初不以是而有所損，亦自在其中矣。若彼不義而富且貴者，勢則雖盛，天理何在？於我觀之如浮雲之無有，吾心固不爲之動也。

「加我數年」

吉凶消長之理，進退存亡之道，全以天時人事言。此道理具在《易》書，學《易》則有以明之。分而言，則吉凶消長，天時也；進退存亡，人事也。胡氏注及會講都認差。

○聖人生知，其心自與易理相契；安而行之，其身自與易理相符。若無待於假年以學《易》而僅得無大過，而猶言此者，蓋深見夫易道之果無窮，且使人知其不可不學，而又不可以易而學也。不可不學者，聖人猶藉之以圖無過，人其可不學乎？不可易而學者，聖人又有待於假數年以學《易》，然僅得無大過，人其可以易

而學哉？○孔子聖之時，可見其早與《易》契。

「子所雅言」

「執禮」謂所執之禮，與《詩》《書》一類也。

「葉公問孔子」

○「葉公問孔子於子路」，問者問其爲何如人也。子路不答，蓋葉公不知孔子，必有非所問而問者，故子路不答也。及孔子聞知子路不對葉公之問，❶因自狀其爲人以告之曰：汝當時何不答葉公云：「孔某之爲人也，是箇篤於好學的人，於理有未得則發憤以求之，憤之極直至於忘食，及其既得而樂也，樂之極雖事之在所可憂亦忘其憂矣。是其一憤一樂，二者循環，俛焉日有孜孜，而不自知其老之將至如此。」聖人此言，但自言其好學之篤耳云云，有非聖人不能及者。抑聖人自言，雖只自狀其爲人，然其所以教子路之意亦在其中矣。此語恐亦非葉公所能領畧者，意在教子路居多。

「全體至極，純亦不已之妙」，此兩句不可分貼，須到「不知老之將至」後方見。蓋其一憤一樂，二者循環，直到老死方已，可見其於天下之理不容有一之或遺，而衆善畢集，本末兼該，非全體乎！其憤直至忘食，樂直至忘憂，而無一之不然，可見其至極而終，聖人之一身都是如此，所謂「至誠無息」也。又非「純亦不已」乎，但知義理之無窮，不知身世之可憂，歲月之有限，此非聖人不能及也。

《集注》「全體至極，純亦不已之妙」，小注所解或未然。蓋夫子一憤一樂循環，於

❶「知」，嘉靖本、四庫本作「之」。

終身可見。其無一善之或遺，是謂「全體」；無一善之不造其極，是謂「至極」；又無一時之或息，是爲「純亦不已」。本文三句要一氣讀下。

葉公僭稱，按《路史·國名記》第二十九板載云：「周人之制，内之天子、三公，外則二後之君曰公。《康誥》之周公、召公、畢公三公也。微子之建上公，二後之君也。然考諸經，五等之君通稱曰侯，亦通謂之公。康王之誥群公，與《儀禮》同稱之公，《春秋》之稱諸侯，與餘經通稱之侯，皆兼五等爲言。蓋公若侯爵之貴者代，故以是爲稱。聖人亦因而不之奪，乃若班爵則固自有差矣，非可紊也。《春秋》列君，平居必正其爵，至葬則從其稱，從其稱所以副臣下之尊敬，正其爵所以存王度於不凋也。雖然，正其爵矣，而於會盟總稱惟曰諸侯，世族所稱猶曰公子、公孫。魯君，侯也，每以公稱，至於盟會亦或侯之。吴、楚，子也，僭故不葬，然至世族亦稱公子。惟其爵之貴耳。」○愚謂今以縣尹而稱公，猶陪臣執國命而愈下愈紊矣。

「我非生而知之者」

○此必當時人見夫子無所不知，而以生知稱之，故夫子辭之曰：「我非生而自知此理者，我乃好古而汲汲以求之，故能知其理者。」聖人是以學知者自處，然即「好古敏求」之言而深味之，則其生知之實亦可見矣。○此「古」字與「信而好古」之古同，即《詩》《書》禮樂之類，不可說聖人好古敏求只是禮樂名物之類。聖人是總說生而可知者義理耳，聖人已不自認了，又安得偏指敏求者爲禮樂名物之類？尹

氏之説自非正意，乃後學議論之辭，然亦實理也。

「子不語怪力亂神」

○聖人所常言者，《詩》《書》執禮；所罕言者，利與命、仁也。又有絶不道者，怪力亂神是也。蓋怪異、勇力、悖亂之事，非理之正，在所不當言，鬼神雖非不正，又有未易言，故聖人皆不語也。然不曰「言」而曰「語」者，又有分別。蓋人雖言及，己亦不答也。故曰答述曰語，自言曰言。而本注一則曰「聖人所不語」，二則曰「不輕以語人」可見。

怪者，山精水妖，天地變異之類。力者，如烏獲之能舉千鈞，孟賁之生拔牛角，孟説之扛鼎是已。悖亂者，臣弑其君，子弑其父之類也。鬼神者，日月星辰之所以升降，風雨霜露之所以慘舒，四時之所以代序，萬物之所以榮枯者是也。○語怪則啓人惑，語力則啓人爭，語亂則啓人悖理逆倫之事，語神則啓人以馳心於不可測知之境，是故聖人謹之。○南軒曰：聖人一語一默之間，莫不有教存焉。○孔文子欲攻太叔疾，訪於仲尼，仲尼不對，此不語亂也。子路問事鬼神，子曰「未能事人，焉能事鬼」，此不語神也。斥子路曰「暴虎馮河，死而無悔」，可知其不語力。《魯論》二十篇，所記嘉言善行多矣，獨無一語涉異者，且曰「索隱行怪，吾弗爲之」，可知其不語怪。

「三人行，必有我師焉」

○子曰：學者但有心於爲己，無往而非進德之地，便做三人同行，亦必有爲我師者在。何也？三人同行，其一我也，彼二人者一善一惡，我則擇其善者而從之，

師彼之善，爲我之善，其不善者而改之，恐懼脩省，恐亦有是惡也。從之謂從他樣做，改之謂不與之類也。然此亦姑以一善一惡對言，以見善惡皆我師耳。若兩人皆善則皆當從，兩人皆惡則皆當改，若一人之身有善有不善，吾亦從其善而改其不善，無往而非師也。師者，教我者也。善，吾所以爲法，固師也。惡者，吾因之而改其惡，亦由彼之有以啓道我，是亦教也。故皆爲吾師。○聖人言同行者之可師，以其善惡皆爲我益也。

「天生德於予」

○生，賦也，言天賦我以如是之德。聖人不自名言，然亦果有以自見其得於天者獨厚矣。夫天惟無意於我則已，今也天既賦我以如是之德，則必嘿相我於冥冥之中，彼桓魋雖欲害我，其亦如我何哉？「必不能違天害己也」。違天謂逆天意，故與天忤也，謂天固欲佑之，魋固欲害之，是與天忤也，魋其能勝天哉？○「天」字以主宰言。

「二三子以我爲隱乎」

○諸弟子以夫子之道高深不可企及，而今所以教吾徒者不過只是日用常行之際，威儀文辭之間而已，是必於其高深者有所隱而不以教人也。故夫子釋之曰：「二三子，爾之心疑我爲隱乎？吾其實無所隱於汝，我無一所行而不昭，然以示爾二三子者，是丘之所爲然也。吾豈有隱於爾乎？」蓋夫子所謂「無行而不與二三子者」，言其作止語默無非教也，見之雖若卑近而高深者存焉，道豈有不在於是乎？顧學者有所不察耳。以此言之，聖人果無隱矣。雖然，聖人自不肯隱，亦

不能隱。使善觀，聖人者得而隱之乎？然使學者自家地位若淺，則聖人雖不隱，學者固自隱矣。「吾無行而不與二三子者，是丘也」，意若曰無一而不以教人者，莫丘若也。○一説吾無行而不以示人者便是一箇丘在這裏，亦見其實無隱也。把「與」字對「隱」字看，見其自不容隱也。所與者，就在作止語默之間。「是丘也」，言丘之爲丘是如此，蓋丁寧之意。○注云「作止語默，無非教也」，又云「與天象昭然，莫非至教」，而《通書》亦曰「四時行，百物生，莫非至教」，《正蒙》又曰「糟粕煨燼，無非教也」，何不曰道而皆曰教？蓋以其常以道理示人而言也。《易》曰「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣」，此天地之教也。○「作止語默，無非教也」，不可貼在「無行而不與二三子」句上，此意與上文俱安在「二三子以我爲隱乎」上。然所謂「無行而不與二三子」者，其實含「作止語默，無非教也」之意。

「子以四教」

○夫子以四件事教人。四者何？其始教人以學文，使之講明夫天下之義理；其次教人以脩行，使其所講明者一一見之於躬行；又其次則教人以忠與信，使其所行者必盡己之心，而一一以實爲之誠。以不先之以文，則理有未知，何以責其行？不次之以行，則所知亦虛文耳。然行雖善而心有未實，則亦僞耳，故聖人之教必兼是四者，而四者之序又如此。忠就己上看，體也；信就事物上看，用也。忠、信疑通管文、行。前章「主忠信」，疑亦兼知、行。

「聖人，吾不得而見之矣」

聖人者，大而化之者也。君子者，大而未化者也。善人者，不踐迹而自不爲惡者也。有恒者，性地有常，重厚朴實人也。「有恒」字要淺説，方見在善人之下，不然反在善人之右矣，究其所行，猶有未善在。善人不踐迹，則天資亦甚粹矣，❶豈可淺淺看？

○「得見有恒者，斯可矣」，然所謂有恒者無他，有爲有，無爲無，盈爲盈，虚爲虚，約爲約，泰爲泰，如是質實無僞，方能有恒。如使本無也而自以爲有之狀，本虚也而自以爲盈之狀，本約也而故以爲泰之狀，如此者雖能僞爲於一時，而無可繼於後，難乎有恒矣。然則所謂有恒者，只是質實無僞耳。人惟能有恒，則由此而進於有善無惡之域，而聖人君子之地亦可以馴致矣。故夫子特言無恒之失，以申有恒之義，其示人入德之門也。全盡人道者，聖人也。次於聖人者，君子也。得於天資自然，有善而無惡者，善人也。真實無僞，亞於善人者，有恒者也。或以本無是善爲無，未實有是善爲虚，未能該衆善爲約者，非也。有恒以質言，不可説涉於學去。○此言「難乎有恒」，非正解其義。而注云「申言有恒之義」者，亦《大壯・象傳》「剛以動，故壯」意。○或曰「子以四教」，忠信在後，而朱子謂「未有不自有恒而能至於聖者」，何也？蓋有恒者全是説資質，猶學以威重爲質，忠信之人可以學禮相似。

「子釣而不綱」

❶「矣」，嘉靖本、四庫本作「美」。

○孔子或爲養與祭祀賓客之需，未免於漁獵。然其漁也，以釣貪吾餌者取之而已，而不用網絶流而盡取之。其弋禽也，只取其飛者，宿者不射之，爲出其不意也。此可以見聖人於取物之中有愛物之仁。待物如此，待人可知；小者如此，大者可知。

○釣、弋皆男子之事，雖聖人有時爲之。魯人獵較，又非特少貧賤時耳。○綱即大繩，弋即生絲。不曰網而曰綱者，以其大繩屬網也。不曰射而曰弋者，以其生絲繫矢而射也。漢文帝身衣弋綈，「弋」字義同。

「蓋有不知而作者」

○天下之物，莫不有理，故爲其事者當先知其理。理即其事之所當然者也。蓋有不知其理而妄作其事者，我却無此。夫聖人生知安行，於天下之事，蓋不待先知其理而後爲其事。今乃曰我無不知而作者，則是言其於事皆必先知而後作也。故曰「謙辭」，便見得人須要知。下文承之云：「然知亦未易必也，多聞人之言，其言有善惡也，則擇其善者而依之行。多見人之行，其行有善惡也，善者記之以行，惡者亦記之，庶乎有以備參考，而不昧於所從。如此則雖未能實知其理，然亦可次於知，而不至於無知妄作矣。」上言「不知而作，我無是」，便見得人須是知。下文「多聞」、「多見」，是教人以求知之方也。此兩句亦互相發。

○聞見之寡，不足以求知。多聞而擇，多見而識，所以求知也。若知者則所知無一之非實，此方是求到那知處，故次之。孔子言未嘗妄行，蓋亦謙辭者，以其非聖

人之極至也。

「互鄉難與言」

互鄉之人，習於不善，難與言善。有童子請見，門人疑之，以爲不當見也。

○子曰釋之也，人既一旦自潔而進見我，則但許其今日之潔耳，固不能保其往日所爲之善惡，但許今日之進見耳，亦不復許其既退而爲不善也。蓋既往之事既不追，將來之事又不逆，以是心至斯受之耳，又何爲已甚乎！

潔，修治也，自其今日之求見可知。○若追其既往，逆其將來，而不與其潔己以進，則非中庸之行而爲已甚矣。○「童子見」，謂得見也。

「子曰：仁遠乎哉」

○「仁遠乎哉」，仁者本心之德，非在外也。放而不求，故有以爲遠者。我但一念欲仁而反求之，則仁固吾心中物，隨求而得矣。然則仁遠乎哉？

○「仁遠乎哉」，且虛說。不可以注「仁者心之德，非在外也」貼在此句內，須安在下句。《集注》「仁者心之德」云云，都是解「我欲仁，斯仁至矣」，而「仁遠乎哉」之意自見。○「非在外也」，見不遠意。凡在外者求之，則有得不得，縱得亦無如是之速。惟仁是可自必底，隨求隨得，一念方動，應念而生。○「我」字虛說，不必指聖人身上說，《集注》全不提起聖人。此語所以甚言其近且易，使人知自勉而不憚於用力也。人固有以仁道遠而難至者，故夫子發此以示之。

「陳司敗問：昭公知禮乎？孔子曰：知禮」

蓋昭公素習於威儀之節，當時以爲知禮。而司敗復舉以爲問，即此而度其意，是蓋

持其吴孟子一事，而不以爲知禮，故問之以試孔子。孔子答之以爲知禮，不過就其習於威儀一節而言耳。

○司敗聞孔子之言，心不以爲然。及孔子既退，適遇孔子弟子巫馬期者，司敗乃迎揖巫馬期，而進之曰：「我聞君子不黨於人，由今觀之，君子亦黨乎？爲何魯君娶於吴？魯與吴皆姬姓，是爲同姓，以其同姓而諱之，乃謂夫人爲吴孟子。夫同姓爲婚，知禮者不爲也。君而可爲知禮，孰不可爲知禮乎？而夫子以爲知禮，非黨乎？」

周女曰姬，商女曰子，齊女曰姜，楚女曰芈。吴孟子在魯，只稱孟子，今見於《春秋》「孟子卒」是也。謂之吴孟子，蓋當時譏諷之詞，故特冠以「吴」字，見其終不可掩也。使若宋女子姓者，然宋子姓也，又係吴以别之，「吴」與「子」字相軋矣，所謂欲蓋而彌彰也。魯人既是諱之，只用「子」字不必着「吴」字矣。今着「吴」字，意是他國譏諷之語。故加一「吴」字，以暴其事耳。

○巫馬期述司敗之言，以告孔子。既不可自謂諱君之惡，又不可以娶同姓爲知禮，故受以爲過而不辭，曰：「丘也幸哉！人莫不幸於不聞過，我苟有過，人必知之，既知於人，則聞於己而可改圖於後日矣，豈非幸乎？」

孔子既受以爲過而不辭，則司敗所斥吴孟子之事，固在所不辨矣。一則不失君父之私諱，一則又不誣天下之公議。

「子與人歌而善」

○孔子與人同歌，而見其歌之善者，則且自停其歌，而必使之復歌。使之復歌者，

欲得其詳而取其善也，然後却從而和之。和之者，喜得其詳而與其善也。「與人歌」，共歌也。「反之」，彼獨歌也。「和之」，我自歌也。反，復也。復，覆也，去聲讀差。

氣象從容，故能使反而後和。誠意懇至，使之反，有自下之意也。謙遜，是自認其不如彼也。審密，欲得其詳，不揜人善，使彼得自見其善也。

「子曰：文，莫吾猶人也」

○若論文辭無分曉，我也相似人。若論躬行實踐之君子，則我全未之有得。文者，如説仁，説義，説得有次序，有條理，便是。躬行君子，則曰仁，曰義，一一體之於身，見之於事也。此皆聖人自謙之詞，而足以見言之易，行之難。言易在所緩，行難不可緩也，欲人之勉其實。實者言之實，躬行君子是也。「莫」，疑辭，猶俗言無分曉。○辭則自謙，意則欲人知言行之難易緩急而勉其實也。

「若聖與仁」

○當時有稱夫子聖且仁者，以故夫子辭之曰：「若聖與仁，則吾豈敢當哉？」抑以聖人之道爲之於己而不厭，❶以此誨人又不倦，則亦可謂如此而已耳。然爲不厭，誨不倦，非實有此仁聖者不能。夫子雖不居仁聖之名，而愈見夫子有仁聖之實也。公西華適在側，聞夫子此言而有悟焉，乃嘆曰：「正唯弟子不能學也。」世固有未能盡仁義而教人仁義者，但不倦却難，故《集注》只提不厭不倦説。且夫子自謙之辭亦是如此，非固遜其名而

❶ 「聖人」，嘉靖本、四庫本作「仁聖」。

却處其實也。
○聖者大而化之，德極其盛而又無其迹也。仁則以心德之全，人道之備，正是德之盛處。○大而化之之謂聖，若大而未化之只可謂之仁。
仁聖，自然者也。爲不厭，誨不倦，是以勉然者自處。然於不厭不倦味之，則又見其自然矣。夫子之自謙，與子華之體認，當如此分別。
《正蒙·至當》篇曰：「君子於仁聖，爲不厭，誨不倦，然且自謂不能，蓋所以爲能也。能不過人，故與人爭能，以能病人。大則天地合德，自不見其能也。」○南軒曰：「聖則仁之熟而至於化矣。聖非出於仁之外也。」
「子疾病，子路請禱」
○子路請禱於鬼神，欲爲夫子悔過遷善以祈神之祐。子曰：「果然有此，則丘禱久矣，亦不待今日有疾而始禱也。」聖人言此，意蓋以其未嘗有過，無善可遷，其素行固已合於神明矣。○子路請禱，而夫子問以「有諸」，蓋欲子路深省夫禱之理。苟知其有是理，則凡素行有愧於神明者宜用禱，而夫子無用禱矣。子路未達，故曰云云。○既曰「丘之禱久」，則死生付之命矣。○周公亦嘗爲武王行禱。子路之禱，固不爲非，但不宜請於病者。既以爲請，則夫子不得不辭之。然夫子不直止之，而但告以無所事禱之意，則禱之禮亦有不可以夫子之故而遂廢者矣。聖人雖在病中，而其言之從容曲折亦如此，真造化所在也。
上下神祇，上之天神，下之地祇也。「行禱五祀」，謂行禱禮於五祀也。「無其理

則不必禱」，此注當用在「丘之禱久」上。○《大學衍義補》祈禱卷載：「朱子曰：『疾病行禱者，臣子之於君父各禱其於所當祭。子路所欲禱必非淫祀，但不當請耳。祈禱卜筮之屬，皆聖人所作。至夫子而後教人一決諸理，而不屑於冥漠不可知之間，其所以建立人極之功，於是爲備。』」

「奢則不遜，儉則固」

○凡禮得中爲貴。奢之弊，則僭上陵分而不遜。儉之弊，則朴焉無文而固陋。奢、儉既各有害，然儉之害小，而奢之害大，故與其不遜也，寧固。固則已分有未足，不遜則溢於禮法之外矣。○奢、儉二字便是失中，不遜與固皆其害也。

「君子坦蕩蕩」

○君子循理，不以得失利害爲心，故「坦蕩蕩」。小人役於物，則患得患失之心無時而已，故「長戚戚」。「坦蕩蕩」，「長戚戚」，皆兼内外言。○「坦蕩蕩」猶云光燁燁，不可以「坦」字當「常」字對「長」字。○心廣體胖，此只做仁者不憂説，《大學》本意較深。

「子温而厲」

聖人容色隨時不同，而無一之不中和。時乎温也，温而厲。時乎威也，威而不猛。時乎恭也，恭而安。是皆中和之氣見於容貌之間者，然却本於全體渾然，陰陽合德。

「人之德性，本無不備」，言德性兼陰陽之理，本是中和。「氣質所賦，鮮有不偏」，言其氣或偏於陰，偏於陽，則其見於容貌者亦偏矣。「惟聖人全體渾然，陰陽合德」，言其氣質不偏，陰陽合德也。陰陽

以氣言，德即陰陽是也，氣虛容貌實。○全體渾然，陰陽合德，則氣質亦中和，而於本然之德性無所障碍矣。故此中和之氣見於容貌之間云云，非容貌有中和之氣，乃中和之氣見於容貌也。○「恭而安」，按《堯典》述堯之德，始之以欽，繼之以安安。恭而至於安，則所謂篤恭而不顯者矣。堯、孔雖窮達不同，恭德之安則一也。

## 泰伯第八

「泰伯，其可謂至德也已矣」

泰伯，其可謂至德而無以復加者矣。何也？固以天下讓於商而不取，且又隱然不露形迹，而民莫得而稱之。夫以天下之大讓於人，而人又莫知其爲讓，此非其德之至極而何哉！○觀《集注》所序，見太王所以有翦商之志者，一則以商道寖衰，二則以周日彊大，三則又以孫昌之聖有王天下之理也。

又云「泰伯不從」，此正泰伯之所以讓天下處，至於與仲雍逃之荆蠻者，特以遂其父傳歷之志。蓋知太王翦商之志既不可回，傳歷之志又不當拒，故去之以滅其迹，非固以無君之罪而嫁之也。若讓天下處却在前之不從上，此亦因其不從，故有是事也。自「太王乃立季歷」以下至武王乃「克商而有天下」，皆是叙周家來歷，見得武王只是終太王翦商之事耳，非固以文、武之有天下實泰伯之所讓也。

○泰伯若從太王翦商之志，則天下爲泰伯有矣，故曰「三以天下讓」，非因後來文、武有天下而推原以歸於泰伯也。其

實是曾以天下讓也。○泰伯若從太王志，則太王時雖未有天下，至泰伯便當有天下矣。注云「夫以泰伯之德，當商周之際，固足以朝諸侯、有天下矣」，何以見之？泰伯采藥荆蠻而人翕然歸之，遂成吴國，使其襲周邦之盛而爲之，豈不足以有天下？故夫子斷曰「以天下讓」也。○泰伯之讓季歷，正與伯夷之讓叔齊，其事迹與心正相契合，而注不言者，泰伯之以天下讓不在此也。故《集注》不曰即夷、齊讓國之心，而曰「即夷、齊扣馬之心」云云。○太王欲翦商，便是謀取天下，泰伯不從，便是以天下讓，非虚説也，非推本也。○「蓋其心即夷、齊扣馬之心」，夷、齊之所執者，君臣之義也，泰伯所執者，亦君臣之義也。而事之難處有甚焉者，夷、齊之於武王有犯無隱，其去就可以顯其迹，泰伯處父子之間，則當有隱無犯，其去留不可以露其迹，此所以民莫得而稱之者也。至德只在可取不取上，而帶「又泯其迹」意。不可全重在「泯其迹」上，若重在泯其迹，則文王之至德又説不去了。或曰：「人知泰伯之逃荆蠻耳，而不知其讓國也；人但知其讓國也，而不知其讓天下也。」此説不是。全説以天下讓季歷，而與所謂「其心即夷、齊扣馬之心」者相背矣，不必依。○此章一則見泰伯全君臣之義，所謂「三以天下讓」也；二亦足以見泰伯全父子之恩，所以「民無得而稱」也。重在君臣之義，至父子之恩亦帶説，對待舉不得。○泰伯若當武王時必不爲武王之事，文王若當武王時必不如武王之暴，當時紂

既投火死了，何故又要斫其首而梟之？他雖天下罪之，❶亦做你底君父來，何至此之甚？湯之於桀亦放之而已。此孔子所以獨謂武未盡善。○泰伯既爲至德，太王則所謂未盡善者矣。○若季歷又生子昌，有聖德，太王恐亦未敢遽擬其有天下也。未知朱子所述云云果出何書，蓋《史記》也。然《史記》安能得聖人之心於千載之上耶？《少微鑑》載雙湖胡氏之説，及《通鑑》前編金氏之辨，似於義甚精，宜考之。

「恭而無禮則勞」

○此章重在禮字。蓋禮者天理之節文，即中之所在也。凡事貴乎得中，不中則各有其弊。如恭，美德也，恭而無禮以節文之則不當恭而恭矣，其弊也勞。慎亦美德也，慎而無禮以節文之則不當慎而慎矣，其弊也葸。勇亦美德也，勇而無禮以節文之則不當勇而勇矣，其弊也亂。直亦美德也，直而無禮以節文之則不當直而直矣，其弊也絞。○勞、葸、亂、絞，只就無禮處説，不是無禮了方勞、葸、亂、絞。○勞，所謂病于夏畦也。葸，所謂畏首畏尾也。亂，所謂犯上作亂也。絞，如證父攘羊是也。

「君子篤於親」

此段不著何人説，舊以屬之上文而通爲一章。張子依之。至吳氏以爲當自爲一章，而疑其爲曾子之言。朱子亦然之。故今不連上文讀。

○在上之君子，若能厚於其親，如父母及諸父昆弟之屬，處之各盡其道，則於其親

❶「之」，嘉靖本、四庫本作「人」。

篤矣。夫親親，仁也。上仁則民亦興於仁，而各親其親矣。若能於故舊盡忠厚之道以處之，而不忘其平生之好，則爲厚之道也。上厚則民化之亦不偷，而各厚於故舊矣。○此「親」字與「君子不弛其親」之親同，兼父母、諸父、昆弟、子姓説。「故舊」即與「故舊無大故」之故舊同。○「篤」字重，「不遺」字輕。篤於親，不遺弛於故舊，自有輕重。張子曰「人道知先後」云云者，言知所輕重，則恭、慎、勇、直施於親、舊者自無過中之失，而民化德厚矣。然較牽强。

「曾子有疾，召門弟子曰」

○「曾子有疾」，疾者病之革也。曾子平日以爲身體髮膚受之父母，不敢毁傷，至此自幸其得免於毁傷，故召在門弟子而詔之曰：「你輩開了被，看我底足，開了被，看我底手，其有不全者乎？且我之保守此身極難。《小旻》之詩曰：戰戰然恐懼，兢兢然戒謹。我之戒謹恐懼也，如臨深淵而恐其墜，如履薄冰而恐其陷，其焦心勞思，惟恐其毁傷有如此者，幸未有毁傷，至于今日。自今以後，我知得終免於毁傷矣。」小子語畢，而又呼小子者，以致反覆丁寧之意。蓋曾子最是箇懇篤底人，説這語便要入於人之耳，貼於人之心。如語孟敬子亦曰：「人之將死，其言也善。」都是要他記得，都是丁寧之意。

或曰：曾子所保者身也，所以保者心也，意欲全其身而不辱其親。然觀《集注》云「曾子平日以爲身體髮膚受之父母，不敢毁傷」，又本文云「啓予足，啓予手」，又觀夫子嘗語曾子曰「父母全而生之，子全而歸之」，又以不虧其體、不辱其親對説，可

見曾子此章本意只是説保全身體，雖謂所以保者心也。心是德所在，而「仁以爲己任」章全是心上事，此特仁以爲己任中之一事耳。大抵人知不忍毀傷其父母之遺體，則自能謹行而不至玷父母之令名矣。夫子告武伯曰「父母惟其疾之憂」，而朱子曰「人子體此，則凡所以守其身者自不容於不謹矣」，此則曾子之意也，豈可淺淺看？《詩》云：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」此數句只是一箇恐字意，而今而後吾知免夫，可以無恐矣。

「孟敬子問之」

○曾子有疾，孟敬子往問其疾。曾子將有言以告之，又恐其忽之而不之識，故先自言以警之曰：「鳥之將死，其鳴也哀。人之將死，其言也善。而今我將死之言，善言也，子其識之。」想孟敬子平日是箇留心於細務而不知大本底人，故告之曰：「道雖無所不在，然君子所重乎道者，只有三事。三者何？不動容貌則已，一動容貌便遠了暴慢之氣，而容貌皆得其道。不正顏色則已，一正顏色便要近信而無色莊之僞，而顏色皆得其道。不出辭氣則已，一出辭氣便要遠鄙倍之失，而辭氣皆得其道。君子所重，在此三事而已，是皆脩身之要，爲政之本，所當操存省察而不可有造次顛沛之違者也。若夫籩豆之事，器數之末，道之全體固無不該，然其分則有司之守，而非君子之所重矣。」此「君子」對「有司」而言，大概指孟敬子一輩人説，不必專以德言。

《集注》「言，自言也」，此解「曾子言曰」之言字，與「其言也善」言字無預。將死言善，曾子「自言」也，謂之「自言」者，此是

曾子説自家事，無預於敬子，然所以警敬子之聽也。○「人窮反本，故言善」，反本者，人性本善也。

道字該得廣，所貴者三事而已。動、正、出三字，無工夫，善惡未分。直至「遠暴慢」上，方見所貴乎道之意。蓋固有動容貌而暴慢者矣。遠暴慢，近信，遠鄙倍，都要在心裏做出來，總是「脩己以敬」。容實而貌虚，此以一身言。顔實而色虚，此以面上言。暴慢，暴剛者之過。慢，柔者之過。「正」字比「動」「出」一字略着力。蓋緣顔色亦有容僞者，故獨曰「近信」。若容貌辭氣，則有不容僞者。信，實也，表裏如一之謂實。鄙，凡陋也，其失小。倍，背理，其失大。一説鄙是説得卑近者，背是説得過高而實背理者。前説似正，而過高之説亦兼之矣。

此三句，身上事盡之矣，而心亦在其中，但亦就孟敬子所及者而語之。若正論脩身，則須自誠意正心來。○但以三者爲君子所貴，所貴在此，則所輕者在彼矣，何用汲汲爲「遠」字「近」字？不必以爲貼「貴」字必遠必近方爲貴也。如已動容貌而遠暴慢，是所貴也。

○道本該本末，所貴乎道者三，則其本也，還要知籩豆之事亦在道中。動、正、出三字，不是用工夫字，工夫在斯遠、斯近上，但遠暴慢等工夫即在於動、正、出處，非動、正、出之外别有用工夫所在也。朱子小注答問之言宜細求之，自不相悖。

《集注》「學者所當操存省察」云云，在此三句外。此三句舉見成者而言，曾子以是告敬子，便見敬子當操云云。脩身之

要，即爲政之本也。「要」字「本」字貼「貴」字意，對籩豆之事，言操存省察者未見於容貌色辭之時則如此存心，及見於應接之間則如此用力，而不可有造次顛沛之違者，所以實所重之意。

「曾子曰：以能問於不能」章

○以己之能，問人之不能；以己之多能，問人之寡能；其有也不自以爲有，而若無然；多其實也，不自以爲實，而若虛。然人若以非禮犯之，我本直而曲在彼也，己亦安然受之，恬不與較曲直。昔者吾友蓋常服行於此矣。但曰「昔者吾友嘗從事於斯」，便見今之無其人也。

○「以能問於不能」四句，以知言。「有若無」貼「問不能」句。「實若虛」貼「問於寡」句。能不能，就所造之高下言。所問者終是其不能處，或未能自信處。○顏子之問，初不知我是能，彼是不能也。但彼雖不能，我所問者却是彼之能處。非此事我本能也，又却去問人。那人又是不能者，如何答得，却枉費了工夫，非聖賢之實心下問。○「犯而不校」，是所存者大，故人犯着他，他自不覺得。此句對上四句，獨以行言。力行之事多，而獨以不校言者，於此逆境尚能善處，是爲能行人所不能行，則其他可知矣。此曾子之善立言也。此四五句所狀，皆是地位高人物，可謂善言德行。○甚矣曾子之善形容顏子也！欲說其學之高，不用數其事而稱，止說他云云，則其學之過人何如。欲說其行之高，亦不用多言，只說一句「犯而不校」，則其他皆可知。真箇一句當他人百句也。如夫子稱管仲，韓子推尊孟氏者，同一格式。

「惟知義理之無窮，不見物我之有間」，須要分曉，若於「以能問不能」內着箇物我無間之心，則此只是不耻下問地位。如云人之善亦猶我之善，我問之奚忝，似又非所以論顔子也。若於「犯而不校」內着箇義理無窮之心，則顔子之不校者乃是内省，恐怕是我之失所致，故不與校耳。若果無失，又將校之耶，亦非所以論顔子也。此與謝氏「不必得爲在己，失爲在人」之説戾。謝亦圈外注，若是如謝説，則不校後猶當做工夫。且既曰「犯」，便是失在他人矣，如何用得「不必得爲在己，失爲在人」之説，而謂但知義理之無窮乎？

唐太宗問給事中孔潁達曰：「《論語》『以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虚』，何謂也？」潁達具釋其義以對，且曰：「非獨匹夫如是。帝王内藴神明，外當玄默。若位居尊極，炫耀聰明，以才陵人，飾非拒諫，則下情不通，取亡之道也。」胡氏曰：「潁達所對，亦足以箴太宗矣。雖然，吾友從事於斯之意，則未易曉也。夫既能矣，不自以爲能可也，而又問於不能；既多矣，不自以爲多可也，而又問於少。彼不能與少者，將何以益我，不幾於僞以下人者乎？是不然。惟善學者志不倦，心不盈，一言之不聞，一義之不知，歉然如飲食之不飽，此何所爲而然哉？誠以道無量，理無極，而事無方也。使太宗而知此，庶乎其少進矣。」右見《綱目》「唐太宗初即位置文館」下分注。

「可以托六尺之孤」章

○有人於此，其才可以托六尺之孤，爲幼君之輔，可以寄百里之命，一國之政皆自

其手出，其才之過於人如此，且又臨大節所係底所在。他之所以輔幼君，攝國政者，卓然堅定，而不可以利害奪之。恁樣人，可謂之君子人與！看來才節兼備如此，信乎其爲君子也。蓋有是才而無是節，則終歸於小人；有是節而無是才，則亦僅得爲善人而已；皆不得爲君子。君子，才德出衆之名，所謂「君子不器」者也。

○國有長君而爲之輔，猶未見其難，托孤方難。國之政事，君相共之，猶未見其難，攝政方難。平時托孤寄命，猶未爲難，至臨大節而不失其寄托之重，方見其難。「臨大節不可奪」，謂臨利害死生之際，其所以輔幼君，攝國之政者，卓乎其義理之精微而不可惑，確乎其志意之堅定而不可撓，社稷由之以安，生靈由之以全也。○「臨大節」，大節字以事變言，不就君子身上説，謂臨大節所在，利不苟就，害不苟去也。托孤、寄命分爲兩事，看兩「可以」字，可見托孤必兼寄命，如周公之於成王是也。亦有寄命而非兼托孤者，如高宗在諒陰，政事聽於冢宰，又如季任爲任處守是也。○臨大節不可奪，有生者，有死者，不可以生者爲優，死者爲劣，看事勢如何。曾子只言其節操之堅耳。蓋承上文二「可以」字説來，恐不消説到死處，然成敗利鈍，非所逆睹，亦不可拘定。○「可以」，才可以也。「不可奪」，節不可奪也。丈夫所立，須要到招之不來，麾之不去地位，方是的當。

「士不可以不弘毅」章

○此章之言曾子平日之所學，終身之所得，皆不出乎此。謂士不可以不弘且毅，

爲何士者之擔子重而路頭又遠？惟其任之重，非弘不能勝其重矣。惟其道之遠，非毅無以致其遠矣。是故不可不弘毅。然果何以見其任之重而道之遠？蓋仁者，人心之全德，大而三綱五常，小而百行萬善，無一之不統於是，而以爲己任，必欲身體而力行之，此其任不亦重乎！且其身任是仁也，一息尚存，此志不容少懈，直到死而後已，此其道不亦遠乎！

看《集注》「必」字及「不容」字，後四句全說任重而道遠，未靠在士者用工處，若說得欠斟酌，便是弘毅了，須知任重道遠是所以當弘毅處。弘是有擔當，毅是能耐久，弘、毅之實一也。〇「己任」之任與「任重」之任字同，皆作死字看，言仁所當身體力行者，任之重也，可不廓吾心胸以承載之乎？又仁乃吾所當服行而無一息之間斷者，道之遠也，又可不堅吾定力以終其事哉？

程子曰「弘而不毅，則無規矩而難立」，是說自今無規矩，而後來難久立。畢竟弘是身體力行，毅是志不少懈。一說身體此理而力行之，身體謂依此理也。故曰「以身體」謂以一身兼體乎衆理而力行之也。〇《會講》曰：「士不可以一善自足，而容受承載之不弘；亦不可以半途而廢，而執守負荷之不毅。」〇一息尚存，《相人編》第三卷《論氣》篇曰：「醫家以一呼一吸爲一息，凡一人晝夜計一萬三千五百息。」今觀人之呼吸，疾徐不同，或急者已十息，遲者尚未七八，而老肥者太疾，幼瘦者差遲。古人定數之言，亦舉大概而已。

「興於詩」章

○學者所造，必先有以興其好善惡惡之心，然後其善實有諸己，惡實無諸己，而能卓然有立，而不爲事物之所搖奪。既能立了，然後進而至於義精仁熟之域而成矣。然其所以興，所以立，所以成，又皆各有所由得。是故其始之興也，必於《詩》而得之。何也？「《詩》本性情有邪有正，其爲言既易知，而吟咏之間抑揚反覆，其感人又易入」，故學者之興也實得之。興固以《詩》，其立也又於禮而得之。何也？「禮以恭敬辭遜爲本，而有節文度數之詳，可以固人肌膚之會、筋骸之束」，故學者之立也得之。○「《詩》本性情有邪有正」，人之性情有邪正，《詩》亦有邪正。邪正二字，起下文善惡字。「其爲言既易知」，注云：詩辭明白而近人情也。「抑揚反覆」，注云：抑揚謂聲音高下，反覆謂前後重復翻倒。

「禮以恭敬辭遜爲本，而有節文度數之詳」，亦不是以「本」對「文」言，節文度數即恭敬辭遜之節文度數也。此兩句猶上節云「《詩》本性情」意，《詩》自是《詩》，性情其所本，禮自是禮，而恭敬辭遜其所本也。○此「禮」字不是禮書，書所載者是也。夫禮有本有文，恭敬辭遜，以禮之本言；節文度數，以禮之文言。恭，容也。敬，心也。辭遜，心之發也。節則無過，文則無不及。度有長短之制，數有多寡之宜。肌，肉也。膚，皮也。筋，所以聯屬乎骸。骸則脛骨也，骨其大者。注云：人肌膚本有所會，筋骸本有所束，至此愈堅固，執禮之力也。○卓然自立者，有定見，有定力，善必爲，惡必去，自家扶

竪得起，而外物倒折我不得。故曰不爲事物所奪，言不能奪其所守也。

六律，在樂如黄鍾爲宫，則太簇爲商，姑洗爲角，隔八相生，而林鍾爲徵，南吕爲羽。或大吕爲宫，則夾鍾爲商，仲吕爲角，隔八相生，而夷則爲徵，無射爲羽。此六律相生之大畧也。「更唱迭和」，前者唱，後者和，而唱和又自相循環。

○「可以養人之性情」，以其中和也，蕩滌其邪穢，去其物欲之汙也，消融其渣滓，又使道理之勉强而未純熟者，皆消融而無餘迹也。或謂渣滓只是邪穢之渣滓，不知蕩滌都無了。此二句如言己無不克，禮無不復相似，成德地位也。義精，知之至也；仁熟，行之至也。和順於道德，從容不待勉强也。仁義以人性言，道德以仁義之本原言，天道也。義精，窮理也。仁熟，盡性也。和順道理者，至命也。一説道德統言之也。○「聲依永」，聲，五聲也；永者，人歌聲之長短也。「律和聲」，律，六律音也。更唱迭和者，聲律相爲唱和也。此所以節夫歌舞八音也。聲律只在歌舞八音之内，舞雖無聲律，然其節亦協。

○「興於《詩》」見《詩》之當學也。「立於禮」，見禮之當學也。「成於樂」，見樂之當學也。又須細認興、立、成字。○興於《詩》，興此心也。立於禮，立此心也。成於樂，成此心也。只是此一箇心。

○興時，此禮猶未爲己有也，至立時方爲實得而守之。然立則猶未熟，至成時方純熟而無事守矣。興《詩》如志道，立禮如據德，成樂如依仁。

○「興於《詩》」者，以詩能興人也。「立於

禮」者，以禮能立人也。「成於樂」者，以樂能成人也。故《集注》上三截皆言《詩》能興人，禮能立人，樂能成人也；下三截方言興於《詩》，立於禮，成於樂。〇《語録》謂「禮指文，樂指本」，非也。《集注》立禮，起句便云「禮以恭敬辭遜爲本」，不見全是文解；成樂，起句便云「樂有五聲十二律」，不見全是本解。大抵《詩》、禮、樂皆在外。

朱子謂：「是三者只是游藝一脚事。」史氏曰：「雖云然，興《詩》即是志道時事，立禮即是據德時事。《詩》、禮雖是藝中所該，然方興方立，只可爲游之之漸，未可遽謂游止於如此也。直至成樂，方是依仁以後時事，此即『游於藝』之極至處。至此則興《詩》立禮之味亦熟，而游藝之實可見矣。」又曰：「非興無志，非立無據，非成無依。興雖在《詩》，而所興者則是志道。立雖在禮，而所立者則是據德。成雖在樂，而所成者則是依仁。」又曰：「藝是修治道德仁之器具，道德仁是頓放藝之處所。」

〇「興」、「立」、「成」三字，皆以己能者言，謂其興也得於《詩》，其立也得於禮，其成也得於樂。興起其好善惡惡之心時，猶未及乎立也；至於立則真有是善，實無是惡矣；立猶是自守者也，至於成則義精仁熟，而自和順於道德，無所事守矣。此三段自始學至於成德者也。〇此三者，「大學終身所得之難易、先後、淺深也」。難易、先後、淺深者，《詩》易於禮，禮易於樂；興爲先，立次之，成最後；興者淺，立者深，而成又其深者也。〇「天下之英才不爲少矣」，以資質言。「特以

道學不明，故不得有所成就」，以學力不至言也。

「民可使由之」章

○「民」指凡民而言也。蓋以斯道覺斯民者，聖人之本心也。然不能使人人皆覺者，則非聖人之本心也，勢也。故孔子說：「民但可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然。」蓋所當然者，如父當慈、子當孝之類，皆民生日用之事，固衆人所能行者，故能使之由。若夫父子之所以慈孝，則皆出於天命之自然與人性之固有者，自非中人以上者未足與語此，故不能使之知。○聖人本心，不但使民由之，更欲使民知之也，但不可得耳，故云。○此亦以氣稟所拘之故。孟子曰「人皆可以爲堯舜」，是謂論性不論氣，不備也。若論聖人明明德於天下之心，何所不至！

「好勇疾貧，亂也」章

○人之生亂有二，有亂在我者，有亂雖在人，而致之在我者。此章可見聖人說人之好勇，若不疾貧，則猶安分，未便至亂；雖疾貧，若不好勇，則不至於肆暴而横行，亦未便爲亂。惟其好勇而又自疾其貧，而不安分，必作亂也。人而不仁，固在所憎疾，但不可至已甚，使之無所容其身，其勢必致亂也。蓋二者之心，雖有善惡之殊，然其生亂則一。然則人固不可自爲亂，亦不可以自取亂。聖人言生亂之道有此二端，所以示人當知所警戒也。○「好勇疾貧」，觀其文勢，重在下二字。或曰不然，只言其好勇而又疾貧也。

「如有周公之才之美」章

○此言人之有才而不可恃也。自古之有

才者，莫若周公，然假使真有周公底才那樣美，設使以己有是才而自驕，以人無是才而吝焉，則大本已失，其餘皆不足觀矣。況無周公之才而驕、吝者乎？ 要足此句方見，本文特舉周公之意，而與程子「此甚言驕、吝之不可也」意相協。○「其餘」指才，「使驕且吝」則德喪矣。

「三年學，不至於穀，不易得也」

○世固有爲干祿而後學者，亦有學問之功始加而利祿之念隨之者。 夫惟三年之久從事於學，但知學以謀道，而初無求祿之心，如此者不易得也。 久於謀道而不謀食者，斯爲難矣！

○謀道不謀食，爲己不爲人，孔門顔、曾、閔、開之外，少有不爲祿而仕者，故孔子嘆之與！

「篤信好學」

○士君子要篤信，要好學，要守死，要善道，此四者要相爲用，而不可有一缺焉者也。 蓋不篤信，則不能好學；然篤信而不好學，則所信或非其正。 不守死，則不能善道；然守死而不足以善其道，則亦徒死而已。 蓋守死者，篤信之效。 善道者，好學之功。 善道，謂能全乎道也。 善道是要終地位，必篤信、好學、守死者能之。

○《集注》「不篤信，則不能好學」，「不守死，則不能善道」，下因乎上也。「然篤信而不好學，則所信或非其正」，「守死而不足以善道，則亦徒死而已」，是上因乎下也。 ○「好仁不好學，其蔽也愚」之類，所謂「篤信而不好學，所信或非其正」者也。篤信、守死，未分是否，必好學然後所信者是，必善道然後所死者是。 守死未必

死，以死言之，所守者堅也。去就出處，皆在此四者外，此是士之本領。

○無有用工篤信而不能守死者，故曰「守死者篤信之效」，是有守也。亦無有用工好學而不能善道者，故曰「善道者好學之功」，是有學也。既云「守死者篤信之效，善道者好學之功」，便見上四字尤重。說有守，便兼篤信、守死；說有學，便兼好學、善道。或曰：「如此則當云有守有學，而不曰有學有守矣。」蓋篤信好學者，學之事；守死善道者，守之事。

○「危邦不入」，爲在外不入者言也。若已仕其國，安可見危而去？亂邦未危，則仕於其國者可以見幾而去，然必亦嘗諫而不見聽乃去。若陳子之去，非矣。若邦已危則不可去。何也？方其亂時既不能諫，又不能去，直到危時方去，則將焉用彼相哉？仕危邦者，無可去之義，不能正於未然故也。○翔于千仞，覽德輝而下之，此其所以爲鳳凰。使神龍有欲，人得而醢之矣。士夫去就，其可忽諸？

「危邦不入」，不危斯入矣。「亂邦不居」，不亂斯居矣。非有學有守者一於不入不居也。去就之義潔，猶有就一邊在，天下無道則隱，老子、荷蕢之徒是也。所謂「滔滔者，天下皆是也」，故曰天下無道，舉一世皆然也。○《會講》云：「天下有道，則邦皆安而不危，皆治而不亂，無非可入可居之邦。」故見如此，則孔子去魯適衛，去衛適齊，爲隱乎？爲見乎？石門曰：「是知其不可而爲之者歟？」桀溺又以爲避人之士，正爲其不能隱而猶見也。故朱子曰：「有道不必十分太平然

後出，無道不必十分亂然後隱。」此説最長，且應下文「世治而無可行之道，世亂而無能守之節」。若依《會講》，則是國有道，不是天下有道矣。

○「邦有道，貧且賤焉」，非甘貧賤也，人自不我用，不得不貧賤也，故可恥。蓋有道之邦，所用者必有道之人。「邦無道，富且貴焉」，希世投合而已，不但無守，亦是無學。若有學者，見道分明，豈肯闇然苟禄？○上「邦」字指國，對天下。此「邦」字單言，指一世而兼國。若曰邦之有道，而無可行之道，貧且賤焉，可恥也。恥者，恥其無可行之道也。邦之無道，而無能守之節，富且貴焉，亦恥也，恥其無能守之節也。○無可行之道，無能守之節，以出處言，而去就在其中。

○不入、不居，則見則隱，此惟有學有守者能之。若邦有道，貧且賤焉，邦無道，富且貴焉，則是無學無守矣，秖可恥耳。危邦不入，亂邦不居，無道則隱，非但有守，亦是有學，而見得透也。天下有道則見，非但有學，亦是有守，而果於行也。以此見得世治而無可行之道，不可專爲無學；世亂而無能守之節，不可專爲無守。雙峯之説可疑也。

○「世治而無可行之道，世亂而無能守之節」，此兩句不必再爲他意擾。蓋此兩句自是就他去就之義不潔，出處之分不明，而原其由，則是無學無守也。或曰：「不是推其由，此四條節節都有，就在其内。」然則危邦不入内，安得有好學工夫？

「不在其位」

有是位，則有是政。政乃有位者所當謀也。若不在乎其位，則其政乃吾分外者，

亦不謀其政也。

○此章本意，只是言不在公卿大夫之位者，不當謀公卿大夫之政。即此言而推之，則上下之間，各有分限。天子不當治三公之職，三公不得兼諸侯之事，諸侯不得理大夫之政。以至左不得以侵右，右不得以侵左，皆不在位不謀政之意也。此「位」字，大抵以臣言，不必説不在君之位則不謀君之政。「若君大夫問而告者，則有之矣」，此是言外意。昔温公爲相，問伊川曰：「欲除一人給事中，誰可爲者？」伊川曰：「先從泛論人才則可。今既如此，頤雖有其人，何可言？」君實曰：「出於君之口，入於光之耳，又何害？」先生終不言。所謂不在位不謀政也。不在位而謀，則爲思出其位，干分外之事也。非惟不必謀，自是不當謀也。此是界限處，謀是思所以處之，非當泛論而已，故注以「任」字代之。

「師摯之始」

《關雎》一詩，在《詩》則爲首章，在樂則爲卒章，故曰亂。曰「《關雎》之亂，洋洋乎盈耳哉」，舉終以該始言，自始至終皆美盛也。○朱子曰「亂者乃樂終之雜聲也」，舉終以見始也。○《離騷》首篇「亂曰」注：「亂者，樂節之名。」《國語》云「其輯之亂」，輯，成也。凡篇章既成，撮其大要以爲亂詞也。《史記》曰「《關雎》之亂，以爲風始」，《禮》曰「既奏以文，又亂以武」。

「狂而不直」

○聖人説凡人氣質不齊，不能以皆無病，然有是病亦必有是德，然後可以入於善。以理論之，狂雖是病，然猶幸其直也，今

也狂而不直。侗雖是病，然猶幸其愿也，今也侗而不愿。悾悾雖是病，然猶幸其信也，今也悾悾而却不信。只存得不好處，其好處又都無了，將焉用哉？然聖人無棄人。今曰「吾不知之矣」，甚絶之之辭。然使其知爲聖人所絶而改焉，是亦不屑之教誨也。

「學如不及」

○言人之爲學，惟日孜孜而競尺寸之陰，其用功已如有所不及矣；而其心猶竦然恐其或失之，而竟不能及也。「學如不及」，以功言；「猶恐失之」，以心言。聖人之意，蓋謂今日之學既無此工夫，而心中猶泰然不知恐懼，則將如之何？

「巍巍乎！舜、禹之有天下也」

○夫一命一爵之榮，猶能盛人之氣，而奪人之志。故世間尋常的人，有得一資半級，而自視侈然，以權自張者，何其卑也！巍巍乎！舜、禹二聖人之有天下也，以匹夫之身，一旦而享天子之貴，而能處之超然，不以爲樂，若無所與於天下一般，此其氣象視尋常人何啻萬倍！其巍巍可知。「巍巍」言其大過人也。若以有是位而遂盛其氣，則自卑小矣。原來舜、禹也只是内重而見外之輕。○巍巍，高大貌，此高大以氣象言。下文是有天下而不與，則天下爲小，舜、禹之心爲大，有以包乎天下，而天下不足以縈其心。○舜、禹視天下，只當等閒。獨舉舜、禹，舜、禹本是匹夫，一旦有天下實出望外，而却不以爲意，尤見其巍巍。

「大哉！堯之爲君也」

○「惟天爲大」，天於萬物無所不覆也。惟堯之德，有以準乎天而同其大。堯之

德惟與之同其大，故其德之所被，廣遠無盡，蕩蕩乎無能名，亦如天之不可以言語形容也。於不可名言之中，只有箇成功之巍巍、文章之焕然者可言耳。若堯之德塞乎天地之間，即《中庸》所謂「洋溢乎中國，施及蠻貊，凡有血氣者，莫不尊親」是也，何可名言？觀上條文勢，巍巍指天，蕩蕩指堯，對天之巍巍説。

「蕩蕩乎！民無能名」，已見堯之所以爲大處。至下節云云，其德終不可名，亦可見堯之大也。○蕩蕩，民無能名，此正是堯與天同其大處，非謂德之所施也。況此「德」字，就君德言。下文云云，此特君德中指其一二而已，其餘難以言語盡也，正是民無能名處。新安之説未當。❶

一説「蕩蕩乎！民無能名」猶《中庸》言德之所及，廣大如天，皆就德之所被言也。○「惟天爲大」至「民無能名」，大抵以其德之丕冒，而言其無處不周匝也。「惟堯則之」，正《中庸》所謂「配天」也，則下句非「惟堯則之」實歟！或曰：成功巍然，文章焕然，似亦盡矣，猶爲不可名乎？曰：「『大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極于天』，豈止一箇『成功』、一箇『文章』便了得邪？但成功、文章亦不可小小説。曰『巍巍乎』，曰『焕乎』，大抵大人分上無小事。但孔子之意，則以爲此不足以盡堯耳。孔子所謂成功、文章，大抵是就《尚書》所載者言。若堯之所以爲堯，豈《堯典》一篇便細大都盡得邪？『書不盡言，言不盡意』，其來久矣。」○「成功」是事業成就處，如「百姓昭明，

❶「當」，嘉靖本、四庫本作「審」。

黎民於變時雍」是也。「文章」是其所以致成功底。成功以績效言，文章以其所施布之天下者言。文章，禮樂、法度也。禮樂，教也。法度，政也。

邵伯温《皇極經世解》曰：「堯得天地中數，故孔子贊堯曰『惟天爲大』云云。『焕乎其有文章』，楊雄亦謂：『法始乎伏羲而成乎堯。』蓋自古極治之盛，莫過乎堯。先乎此者，有所未至；後乎此者，有所不及。考之曆象，稽之天時，質之人事，若合符節。嗚呼盛哉！味此言則知，氣數亦當世下一世矣。」後世之欲復古者，不其難矣乎！程子亦曰：「唐虞之治，不可復矣。」或曰：無爲而治者，其舜也，與此獨贊堯之盛，何也？惟其有堯治功之盛，是以有舜治化之盛。因舜之無爲，益以見堯之大也。

「舜有臣五人」

○舜得臣五人，而天下自治，舜恭己無爲矣，則人才何其盛乎！禹平水土，兼宅百揆，而天下之民得平土而居之矣，天下之庶職亦咸熙矣。稷播百穀，而天下之民舉無饑矣。契敷五教，而天下之民自相親睦矣。皋陶明刑，而天下之民無敢作非矣。伯益焚山澤，而天下之民無禽獸之害矣。此舜之所以得臣五人而天下治者也。

○「武王曰：予有佐治之臣十人」。所以克商而造有周之業者，此十人之力也，則十人亦盛矣！

○孔子之言，蓋主周言，曰古語云「才難，不其然乎」，我看武王得臣十人而周室安，人才之盛如此。考之於古，惟唐虞交會之際，堯、舜聖人繼作，而五人者實爲

之佐而天下治，視之有周爲獨盛耳。降自夏、商皆莫能及也。然十人之中，邑姜又爲婦人耳。以此言之，謂有十人，看來只是九人而已，亦未滿十數也，則人才之難得也，信乎其然矣。然武王以十人之力而克商有天下，猶未若文王之可以取而不取也。故孔子因武王之言，而及文王之德，曰文王「三分天下有其二」，只一反手而天下悉爲周有矣，文王不取，乃率商之叛國以服事殷，周之德其至德乎！才者，德之用也。此章言才，皆就用處説，不是兼體用，是有體之用也。○「才難」一條，夫子本爲周言，而援及唐虞耳。當時門人聽言者亦甚高識，便敢把舜之五人爲過於周之十人，故以五人列其十人之上，以起夫子之言，而不以爲嫌。蓋人才不以多寡爲盛衰，顧其人物地位何如耳。

「禹，吾無間然矣」

○「禹，吾無間然矣」，何也？儉者或一於儉而不知所豐，豐者或一於豐而不知所儉，是皆不無可議。禹於己之飲食則薄之，至於鬼神則致孝焉，享祀必豐潔也；己之常衣服則從麤惡，至於朝祭之黻冕則致美之焉；自處之宮室則從卑陋，至於民間之溝洫則盡力焉。凡若此者，飲食、衣服、宮室當薄也，至於鬼神、黻冕、溝洫當豐也。今也豐其所宜豐，儉其所宜儉，豐儉各得其宜，縱欲指其隙而議之，無得而議之矣。故曰「禹，吾無間然」，再言「無間然」所以深美之。○黻冕，只是祭服，不兼朝服言。

## 子罕第九

「子罕言利與命與仁」

○夫子罕言利，及天之命，及人之仁。蓋計利則害義，夫子罕言之者，正義不謀利之心也。命之理微，仁之道大，夫子罕言之者，蓋非中人以上者不足以語上，不欲人之忽近而鶩遠也。

○夫子罕言利者，蓋君子正義不謀利。然循義而行，雖不求利而利亦在其中。若計利則害義矣，故夫子罕言之。朱子曰：「凡做事止循道理做去，利自在其中矣。如『利涉大川』、『利用行師』之類，夫子豈不言利？但所以罕言之，恐人計利害義耳。」罕言者，不容不言，特不多言。命以理言。若氣數之命，則夫子常言之。蓋命者所以勵中人，安得罕言？如「道之將行也與，命也」，「得之不得曰有命」，「亡之命矣夫」之類。小注曰：「理精微而難言，氣數又不可委之而廢人事。」今《集注》只曰「命之理微」，可見不兼氣。

○一説：何以知命爲專指理也？曰：命之理微，以此知之。曰：然則使兼氣言，則曰命之理氣微耶，抑專指氣言，則曰命之氣微耶？可謂惑矣，須依輔氏注。

○罕言命者，蓋以理言之，則聲臭俱無；以氣言之，則雜揉難辨；是其理甚微也。《學的·上達》篇，朱子曰：「命只是一箇命，有以理言者，有以氣言者。理精微而難言，氣數又不可盡委之而至於廢人事，故聖人罕言之。」命之理微，此理字不對氣而言，乃兼言也。微字亦不同。

○仁兼理事説，統百行，該衆善，其道最

大也。數言之，不惟使人躐等，亦使人有玩之之心，故罕言。楊氏謂：「夫子只言求仁之方，仁之本體終未嘗言。」非也，罕言非全不言也。「己欲立而立人」，「克己復禮爲仁」，此豈亦求之方邪？

命在天最玄妙，故曰理曰微。仁以道言，仁該衆善。道者，衆理之總名，故曰道曰大。曰命曰仁，即性與天道也。仁者，性之全體。命即天道之流行而賦於物者。前《集注》已曰「夫子罕言之」矣。聖人既不欲人之淪於卑汙，又不欲人之騖於虚遠。觀其罕言，此三者則可見矣。

「達巷黨人曰：大哉孔子」

「博學而無所成名」，黨人所謂博學者，蓋指才藝之類，亦未爲知孔子也，只言諸般都學，而無一般名家。○五百家爲黨。「達巷黨人」，謂達巷黨之人也，猶言互鄉童子。「大哉」二字，意在博學，是美之。「無所成名」，又是惜之。難以「無所成名」爲大也。

○聖人之大，精粗本末，一以貫之。黨人特就粗末上譽聖人。夫子聞黨人之言，乃承之以謙，謂門弟子曰：「他説我博學無所成名，蓋以我不專執一藝也。不知他欲使我何所專執以成名乎？專執御乎？專執射乎？然則我將執御矣。」夫射、御皆藝之卑者，而御尤其卑者。夫子不處其他，而獨欲以御自處，是皆謙詞。然亦可見道之無所不在，雖射、御之卑，聖人亦屑爲之。而孔子之大，亦於是乎可見其一節矣。○聞人譽己，承之以謙也。大哉博學，此人譽之，而孔子却只言「吾何執」云云，初不以博學自處，若爲不聞者，是謙也。觀孔子此言，似全未嘗博

學，然故爲謙。○「執御」之云，要非聖人之眞心也。聖人果欲執御以成名者乎，亦見達巷黨人之不足以知夫子矣。蓋道無往不在，豈必專攻一藝以成名哉？「承之以謙」之説，姑釋其詞，而未暇及其餘也。

「子曰：麻冕，禮也」

○古者之冕，以緇布爲之禮也。今也以其細密難成，改用絲爲之。用絲比之績麻爲之者，較爲省儉。儉雖非禮，然無害於義，猶可從也，「吾從衆」。若夫臣與君行禮，拜於堂下者，禮也。而今却拜於堂上，是泰也。泰則害義之甚，不可從矣。雖違衆，吾寧從下不顧也。以此觀之，可以見聖人處世之權衡以同而異處。學者即是推之，凡世俗之事無害於義者，皆可從；或有害於義，决不可從也。○儉可從，泰不可從也。朱注「不如用絲之省約」意，可見。

「子絶四」

○「子絶四」，何也？凡人之私，起於「意」，遂於「必」，留於「固」，成於「我」。四者常相爲終始，而夫子則無意、無必、無固、無我，自始至終，絶無一毫之或私焉。蓋聖人之於事，一任天理而已。○本文無循環意，《集注》推説，只用前注。○勿視、勿聽、勿言、勿動者，賢人之勉然也。無意、無必、無固、無我者，聖人之自然也。

「子畏於匡」

○子畏於匡，弟子懼，子曰：「群聖人之統，傳在文王。今文王既没矣，則斯文獨不在於斯乎？」言其在我也。夫斯文之興喪，皆天也。「天之將喪斯文也，後死

者不得與於斯文也」，謂使天將喪斯文，則我後死者不得與於斯文，而文不在茲矣。今既得與於斯文，而文在茲，則是天未欲喪此文也。天既未欲喪此文，則我之一身，斯文之所在也。斯文之所在，天意之所在也。匡人其如予何？「文不在茲乎」，言文王方在，道在文王。文王既没，道即在我。道既在我，則天意在於我矣。故曰「天之將喪斯文也」云云。是則聖人之一身，其禍福豈止其一身之事哉？實斯文與喪所係也，豈偶然哉？故知匡人之不能加害，是則天之默相夫子於冥冥之中者，非爲夫子一身計，爲斯文計也。夫子一身所繫之大如此，匡人其如予何！○子曰「天之未喪斯文也」，是猶望其達也，非是止欲著書以傳來世也。此與「吾爲東周」之意同。

「太宰問於子貢曰：夫子聖者與」

○太宰問於子貢曰：「夫子聖者乎？不然，何其於禮樂、射御、釣弋、獵較之類，無一之不能也？」是太宰以多能爲聖也。子貢曰：「固然是天縱之，而將入於聖者。」然聖之所以爲聖者，却不全在於多能，又兼得多能耳。

○太宰以多能爲聖，是以多能爲出於天，非人所可學。子貢之意亦然。及夫子言「吾少也賤，故多能」，則以爲由學而通，非天之所生矣，乃推聖字不居，謙也。故注云「非以聖而無不通也，且多能非所以率人」。若以多能爲尚，則人將循末而忘本也。○太宰所謂「聖」，指才言，亦只是以多能言才，正指釣弋獵較之類，其説最淺。殊不知，多能乃才中之末事耳。子貢所謂「聖」，兼才德言之，聖無不通，多

能在無不通中最小事。〇或以「才」字貼「多能」。多能當不得「才」字。存於心者爲德，見於用者爲才。凡建功立業，設施措置，經綸大猷，無不是才，多能特其末事耳。故曰聖無不通，非指德爲聖也，非專指德爲無不通也。即夫子「鄙事」之言觀之，可見多能當不得才字。若是脩政建功、敷施運用之才，豈可謂之鄙事？「固天縱之將聖」，所謂生而知之者上也。「固」字不必做「實」字解，與「又」字相應。言夫子固然是天縱之不限其所至，而庶幾於聖者矣。既聖則無不通，是又多能也，明聖人之所以爲聖人者，不在多能也。〇「太宰，官名。或吳或宋，未可知也」。當時不但魯有太宰，吳、宋亦有太宰，故云。

「何其多能也」，「又多能也」，二「多」字重，下文應曰「君子多乎哉？不多也」。此二句不是謙，特以多能非所以率人，故另是一意。〇「子聞之」，兼聞太宰之所問，子貢之所答也。故注云「非以聖而無不通也」。

〇此章凡四人之言，惟子貢之言爲的。夫子之言，前段是謙己，後段是誨人。太宰固不足以知夫子。琴牢所記，亦未爲深知夫子也。「固天縱之將聖」，以德言。「又多能也」，以才言。但太宰所謂多能，只指釣弋獵較之類，又才之末者耳。子曰：「君子多乎哉？不多也。」畢竟君子之所重者，自有在也，露出君子字面，避聖字也。

〇琴牢亦曰：「夫子嘗謂吾因不爲世用，故得以習於藝而通之也。」以琴牢所聞證之，夫子「吾少也賤，故多能」者尤信，不

必說是弟子記夫子此言之時，子牢因言云云。只是門人記夫子此言，又以子牢之言實之，此或是正意。吴氏注亦圈外也。

「子曰：吾有知乎哉？無知也」

〇當時必有稱夫子無所不知者，故夫子辭之曰：「吾有知乎哉？實無所知也。但是有鄙夫來問於我，在他雖是空空如也，却不敢以其愚而忽之，所以告之者，務必罄吾所知，發動其兩端，而無一之不盡焉。我只如此而已矣，有何所知，而或者遂以爲無所不知耳。」此聖人謙己之意。然能扣兩端而竭焉，於此亦可見其無不知矣。蓋聖人雖不自聖，而實有莫揜其聖處。〇《正蒙·中正》篇曰：「鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。」

「鳳鳥不至」

天將開天下之治，必有祥瑞以爲之徵兆。故舜、文之時則鳳鳥至，伏羲之時則河圖出。今也鳳鳥既不至，河圖又不出，是天未欲平治天下也，吾其已矣夫！〇右上所説，於聖王字不貼。夫子嘗曰「明王不興，天下莫能宗予」，此即「鳳鳥不至，河不出圖」，以徵聖王之不興。聖王不興，誰其用我，故曰「吾已矣夫」。〇或又以爲泛説，不指在上聖王。不知《集注》不曰皆聖人之瑞，而必曰「聖王之瑞」，夫子豈欲爲王乎？或曰：「不然。謂聖王者，指伏羲、舜、文言，孔子夢想只是要做周公，不是要做文、武也。」

「子見齊衰者」

衰，麻服也。齊衰，有下縫者也。「冕衣裳」，言不是尋常衣服。「雖少，必作」，言齊衰者、冕衣裳者與瞽者，其年雖少於

我，我亦爲之起。此正意也。《集注》云「或曰少當作坐」，此又後一説，當看「或曰」二字。○「見之，雖少必作；過之，必趨」，不可以「雖少」對「過之」，須以「見之」對「過之」説。「尊有爵」，敬也。「哀有喪」，「矜不成人」，如何也喚做敬？曰：「不是敬有喪者與瞽者，是自加敬也。哀矜施之彼，而我不覺自敬。此『敬』字皆指作、趨而言。」○見冕衣服者而作、趨，未見其爲聖人；見齊衰者與瞽者而作、趨，方見其爲聖人。

「顔淵喟然嘆曰」

○顔淵之在聖門，學既有得，因喟然嘆曰：「甚矣！夫子之道，無窮盡，無方體，仰之庶幾可及，則見其愈高而不可及，鑽之庶幾可入，則見其愈堅而不可入，瞻之已在前，似乎有方所矣，及趨而前則忽焉在後，而莫之爲象。夫子之道，其高妙如此！」

○此四句總是形容，未見卓爾也。慢説顔淵用力，用力處都在「欲罷不能」上。此只言夫子之道無窮盡，無方體，下文也未説顔子用力處，只是言夫子之教。門人以夫子之道高深不可幾及，此即高、堅之意也。高、堅二字亦有辨。在前在後，一不及，又一大過也，亦有所當。「既竭吾才」，此是就博約上着力。「末由也已」，方着力不得。或曰：通章都是化不可爲之意。

○高、堅、前、後，是全無入頭處，後因夫子善教，方得其所以然，猶不能如夫子之自然處。○高、堅、前、後，就夫子之道言。卓爾，就顔子所見言。只是此一理，向來摸索不着，如今却見得在眼前，然猶

是見得未能至得。

○「如有所立卓爾」，謂日用事物之間，此箇道理的有定在，初無彌高、彌堅、在前、在後者矣。究其實，凡事物莫不有天然自有之中，所謂無過、不及，而至善之所在也。所謂彌高彌堅，在前在後者，意謂不失之過，則失之不及耳。○「所立卓爾」，就行上説。專説知，固不是；兼知行，又不是。蓋顔子是博文約禮，進進不休，方見得箇卓爾在。○卓爾亦在夫日用事物之間，人莫不飲食也，鮮能知味也。顔子則事事上認得出來，夫子則件件做得到。

○「如有所立卓爾」，猶出於力索也。若至於化，則無事於力索矣。要見得高、堅、前、後是一節，卓爾是一節。卓爾猶大也。至於化又是一節。○「所見益親」，不是認得而已也，就是行得，只是不得如夫子之自然純熟而神妙也。○言見得已親切，而猶未能與之爲一也。所謂「顔苦孔之卓也」，謂未能如夫子之從容中道耳。○「所見益親」，或謂高、堅、前、後，此是顔子深知夫子之道無窮盡，無方體處，是亦有見矣，至此方益親切。然泥不可及，不可入，不可爲象，此等字如何説是親？至此方爲益親。「益」字猶云「甚」也。

「子貢曰：有美玉於斯」

○子貢以夫子久懷寶不仕，故爲此喻，意其爲不沽者。故夫子釋其疑曰無此也。「沽之哉！沽之哉！」重言之，明其必以沽也，但汝欲我求價而沽，則我所未然，我却是待價者也。待價而價，未至其不沽也，又何怪哉！

「子欲居九夷」

薛敬軒先生《邵陽縣重脩廟學記》云：「予嘗行天下，登名山，涉大川，覽天地之高，逈極萬物之變化，然後有以驗是道之大無不包，而細無不入，初不以遠近而有間也。聖人之道，即天地之道，其流行充塞於宇宙間，亦豈有遠近之間哉？昔吾夫子欲居九夷，門人惑之，殊不知九夷雖遠，固不能外是道以有生。聖人所在，即道之所在，又豈有不化之人哉？今去聖人僅二千年，不問海内外、華邦蠻區、愚夫小子，皆能道吾夫子之號，而起尊信之心，由是愈見其道之大焉。『居夷』之言，非偶設也。」

「吾自衛反魯」

○按《集注》置《詩》於樂之上，則知以《雅》《頌》爲樂之詩歌者，未然須《詩》、樂平說。「殘缺」，謂樂。「失次」，謂《詩》也。

「子在川上曰」

「逝者如斯夫！不舍晝夜」，其要只在謹獨。狹而用之，逆而行之，則爲《參同契》矣。皆無一息之或停者也。

「逝者如斯夫！不舍晝夜」，然有動靜之分，故靜而全神，動而利用，其幾則在謹獨。靜要渾淪，動要條暢。○舊程文所講亦好，但以往者過來者續，分兩段貼道體，是未得本旨。蓋必合往者過來者續，無一息之或停，乃得「逝者如斯」之意。「逝者如斯夫」至「不舍晝夜」，不可分兩截看。

○此章言道體無須臾之或息，所以示人體道當無須臾之或息也。故曰：「自此以至終篇，皆勉人進學不已之詞。」

有天德乃可語王道，有聖學乃可語天德。如《大學》之格物、致知，聖學也；誠意、正心、脩身，天德也；本此以齊家、治國、平天下，王道也。○「不舍晝夜」，舍字，去聲，讀爲捨者誤，見《離騷辨證》上第七板云「與次舍、屋舍之義同，爲止息也」。○右《離騷》洪注引顔師古云云。

「譬如爲山」

此喻人之爲學，廢於自怠，成於自强也。先言自止者，後言自往者，蓋以其前日之所進，證於今日之所棄，尤見爲可惜也。只是用「爲山九仞，功虧一簣」之意而演之耳。

「語之而不惰者」

「心解」，知也。「力行」，行也。「而不惰」，重在力行上，但由於心解。

「子謂顔淵曰：惜乎！吾見其進也」

聖人之惜大賢有進學之功，無自棄之失。○既曰進、止二字，説見上章，當不可以未見聖人之止之説爲解。孔子意謂：回之學進進不已，使假之以年，當優入聖域矣，而不幸短命以死，殊可惜也！

「子曰：苗而不秀者有矣夫」

○夫穀之生，自苗而秀，自秀而實，乃爲有成。然「苗而不秀者有矣夫」！秀而不實者有矣夫」！孔子言此，以見人有始學而不至於發達者，亦有發達而不至於成就者。然則學者要自勉，不可以如穀方苗而秀者自止，必以既秀且實者自期。彼其始學而不至於發達者，始學而遂止也，故不發達。發達而不成就者，至發達而遂止也，故不成就。若能自勉而進進不已，未有不底于成者。始學而不至於發達者，是猶入門而未升堂者也。發達

而不至於成就，是猶升堂而未入室者也。

「後生可畏」

「四十、五十而無聞」，謂無聞於人也。曾子曰「五十而不以善聞」。○「後生」，年富力强，足以積學而有待，其勢可畏。安知將來者之不如我之今日乎？然此亦顧其用力何如。若或不自勉，把好時節都挨過了，至於四十、五十而無善聞於人，則終爲庸人之歸耳，斯亦不足畏也已。○安知來者不如今，未必之辭，但言其足以積學，内要有工夫。「年富力强」，力，精力也，强健也，老則衰矣。○朱子曰：「『後生可畏』是方進也。『四十、五十而無聞』是半塗而廢也。」此説不必從。○後生可畏，亦未見得他方進。四十、五十無聞，亦未見得是半塗而廢也。此章意在年紀上言，後生可以積學，若五十無聞則年已邁矣，縱勉强亦不能矣。○積學有待，有待只是足以積學意。若四十、五十則無待矣，如云不亡何待。

「法語之言」

○以正理而告之，此樣言語，人所敬憚，能無從乎？從之未爲難。依正言而改其失，斯爲貴。寬容巽順而與之言，恁樣言語，無所乖忤，能無悦乎？然悦之未爲難。能抽繹其所言之理，斯爲貴。○「改之」與「繹之」二「之」字，都是閑字。若以「繹之」爲繹巽言，則改之爲改法言乎？此「之」字正與「不若儉而不備之爲愈」之「之」字同。悦而不繹，則全不足以知其微意之所在。從而不改，則亦面從而已，此樣人已甘爲下愚之歸，而終無自新之路矣，吾亦無如之何。法言所以人必從者，據理而言，詞嚴義正，安得不

從？巽言所以必悦者，其言既有理，而又委曲善人，不傷人意，故必悦。但言婉而意微，若不將來細心尋討其緒，則但見其言之可聽，而不知其意之有在也，故貴繹。○巽言者，婉而導之也。導之者，正微意所在。○悦而不繹，則徒得其話皮，正意思所在都不解。如徒知古人所謂好色，而不知在内外無曠怨；徒知好貨，而不知有居室行糧。○悦而不繹，猶見賢而不能舉云云，又如見義不爲無勇，尤爲可責。○法語者，詞嚴義正，固無有不從者。巽言者，其言微婉，而不直指全用，繹之然後知其意。○破受言而能反於己者爲可尚，受言而不反諸己者爲難化。

「三軍可奪帥也」

○以三軍之衆而拱護一帥，宜不可奪也。然三軍之勇在人，勢有所不及，人有所不一，則帥可奪也。至於匹夫之微，自守其志，勢孤力獨，似可奪矣，然匹夫之志在己，我自家所守，要如此，雖千萬人無所用其力，不可奪也。○此章文勢如《中庸》「國家可均，中庸不可能也」之意，勉人自立也。

「衣敝緼袍，與衣狐貉者立」

大抵學先要不以貧富動心，有箇重内輕外之意，然後可與進道。若有恥惡衣惡食之意，則識趣卑下，無望其能有進矣。然此亦進道之資耳。若專挾此爲能，則志有所局，無復遠大之望矣。○「不忮不求，何用不臧」？人都緣此處蔽了，所以見物重己輕，而不足以有爲也。惟能不忮不求，何以不善？○《集注》於「衣敝緼袍」一節云：「子路之志如此，則能不以貧富動其心，而可以進於道矣。」須看

「可以進道」意，下文「何用不臧」便是此意。○始言「何用不臧」者，以其可進於道也。後言「何足以臧」者，以其不復求進於道也。

「智者不惑」

此進學之序也。這一句是對「仁者不憂」説。○「不憂」，總是無私憂。「不懼」，則那裏不去了。此皆以成德者言。若無後篇「仁者不憂」一章，則此所謂「此進學之序」，而及後章所謂「成德爲先」者，俱無矣。同是一樣智、仁、勇。兩箇智者同是一樣，明足以灼理，故不惑也。兩箇仁者同是一樣，理足以勝私，故不憂也。○此皆以成德者言，但以智者居仁者之先，是學之序也。不可以智者等俱爲進學者之人。

「可與共學」

「可與共學」，方是知所以求之之方。「求」謂求欲行之也。此是有志者，然未必能適道。下句方露出一「道」字，道是正路當行底，故曰知所往也。○「可與共學」，只是有志要學的人，全未有一滴工夫，只是説可學，其實未曾爲學也。適道，却又是學得正。

知學，方可與共學。知所往，方可與適道。能立，方可與立。能權，方可與權。○「可與立」，則於理之常者已盡之矣。「未可與權」，謂於理之變者有未敢必也。如伯夷、叔齊，可與立者。武王、周公，可與權者。節節皆曰「可與」者，此亦爲君子會友輔仁而言。

「唐棣之華」

夫子借其言而反之。《詩》言「豈不爾思，

室是遠而」，以人言也。夫子只借詩之言而反其意，其實不曾指説出。朱子注云：「蓋即前篇『仁遠乎哉』之意。」蓋人固有思而不能必至者，難言何遠之有，故知其以理言。但時文中也要先鶻突説幾句，然後轉向理上去。今則無人如此解，直截説理上去了。

## 鄉黨第十

「孔子於鄉黨」

○「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者」，只是一意相連説，與後節「足縮縮，如有循」一樣語勢。或於此分言、貌者，非矣。

或以《集注》云「恂恂，信實之貌」，遂以此爲指貌；以本文謂「似不能言」有一「言」字，遂以爲指言。真未達哉！夫所謂「信實之貌」，此「貌」字虛，如《大學》「瑟兮僩兮者，恂慄也」，恂慄本指嚴敬之存於中者言，安得有貌然狀？釋字義之法，當如此也。「似不能言者」，以形似言，安得爲無貌？且以賢知先人者，不但言語，其氣貌亦自是一樣矣。「便便言，唯謹爾」，言、貌亦不相離。

「其在宗廟朝廷」

《集注》「詳問」貼在宗廟，「極言」貼在朝廷，似可。蓋在宗廟，難着「極言」字，在朝廷難着「詳問」字。若非「入太廟，每事問」一章，則朱子於此亦無由下箇「詳問」字，只用明辨解矣。近日學者太不分析，亦自是偏。

「朝，與下大夫言」

《集注》既引《王制》「上大夫卿，下大夫五

人」，則不可謂孔子當時爲大夫，有在其上者，亦有在其下者。

「踧踖如也」，又且「與與如也」，止是恭而安之意。此節言其視「誾誾」、「侃侃」者，又不同矣。

此節記孔子在朝廷事上接下之不同。事君，事上也。與上大夫言而「誾誾」，亦事上也。一說以君對上下大夫，則君爲上，而上、下大夫俱爲下。以上大夫對下大夫，則又自有上下之別也，不必以上大夫附君，俱爲上，而只以下大夫爲下也。

「君召使擯，色勃如也，足躩如也」

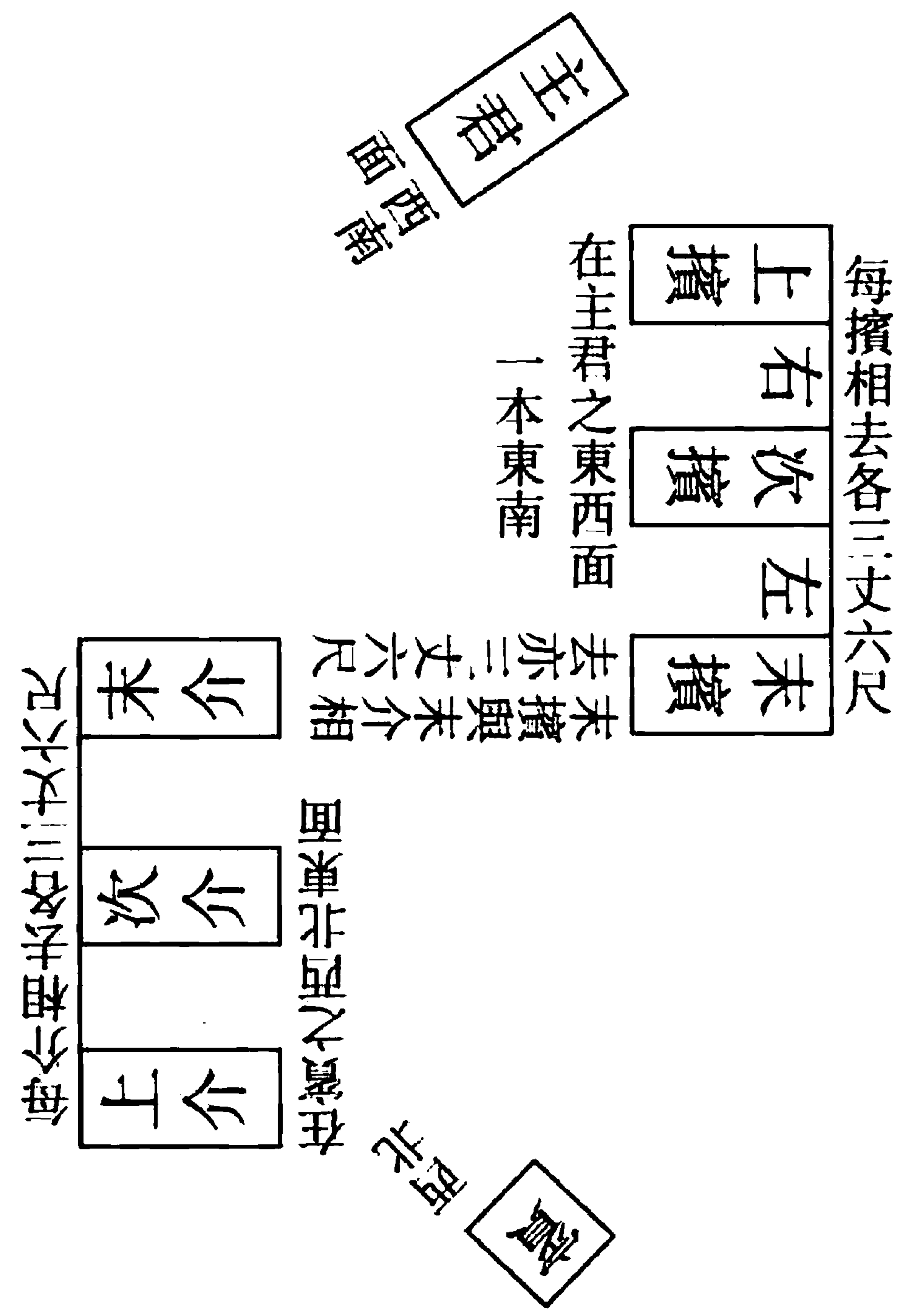
此是方承君命爲擯之時，頓改常容也。

「躩，盤辟貌」，說者以爲盤旋曲折之意，而吳氏程以爲足盤桓似不能行者。大抵盤是不舒也，辟亦屏辟不寧之意。洪武《正韻注》亦曰：「屏也。」今之表體後有所謂不勝屏營之至。

「揖所與立，左右手。衣前後，襜如也」

「所與立，謂同爲擯者也」，只謂吾國之臣僚，賓所使則謂之介，此是賓主方相見之時也。○朱子曰：「古者賓主相見之禮，主人有擯，賓有介，賓傳命於上介，上介傳之次介，次介傳之末介，末介傳之末擯，末擯傳之次擯，次擯傳之上擯，上擯傳之主人，然後賓主相見。」中間更有自上擯傳至上介，以及於賓一節。○《周禮》云「主君命上擯，請問來故」，蓋雖知其來朝，不敢自許其朝己，恐其或爲他事而來，示謙也。上擯受君命而傳之次擯，迤邐傳至末擯，末擯傳至末介，末介以次繼傳上至于賓，賓命上介復命，復以次傳之擯，而達於主君，然後主君進而迎賓以入。○依《周禮·行人》注，則先傳主人

之命而出，次傳賓之命而入，於是復傳主人之命以復於賓，而主人隨出迎賓以入也。○依朱子，則只是賓傳命而入，於是賓主乃相見。蓋朱子之心偶然，只舉其後一節耳。其首末委曲，自有《周禮》在，當依《周禮》爲詳。




朱子曰：「揖左人，傳命出也。揖右人，傳命入也。」○孔子是時蓋爲次擯。揖者，揖而傳之以命也，故云「揖所與立」。所與立者，皆本國之臣僚，同爲擯者也。若末擯傳之末介，則不可以左右言。○揖只是拱起手，而以命傳付之，非如今日之相揖也。今世所傳射禮之揖爲可證。

○此節重在「衣前後，襜如也」。若「揖所與立，左右手」，則不必聖人獨然，凡爲次擯者皆然。言手動而身不動也，故衣自襜整。

○「趨進，翼如也」，此時主已延賓而入，爲擯者從其後而趨入，以有事也。

○「賓退，必復命曰：賓不顧矣」，此蓋只是主人送賓出就館之時，未必一見成禮而遂送歸其國也。

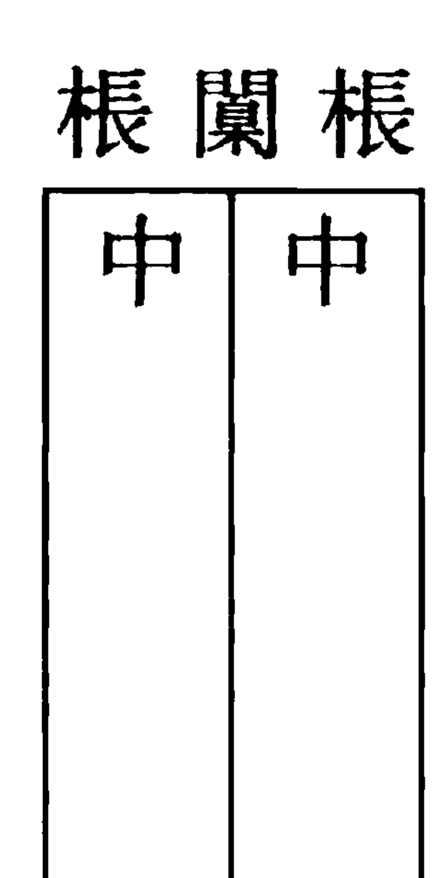
「入公門」

○此節歷歷有次序，始於入門，繼則及所立，所履，進此則過虛位矣。又進則升堂

矣，已則降堂以至復位矣。蓋自始至終，各中其節也。使擯執圭升車之類皆然。此一節記孔子在朝之容，無餘蘊矣。

「立不中門，行不履閾」

「中門」，謂當棖闑之間，君出入處也。朱子曰：棖，如今究頭相似；闑，當中碍門者。今城門有之。古人常揜左扉，人君多出在門外見人。當棖闑之間，爲君位。又曰：疏云「門中有闑，兩旁有棖，中門謂棖闑之中」。然則門之左右扉各有中，所謂闔門左扉立于其中是也。依朱子上二説，則中門也不在二扉之中，❶乃在各扉之中也。一邊是棖，一邊是闑，故曰「謂當棖闑之間」也。闔門左扉，君立其中，豈不只是一扉之中邪？在右扉之中，則左邊是闑，右邊是棖，豈不謂當棖闑之間邪？蓋門凡兩箇棖，一箇闑也。或者多不之察，以爲兩扉之中，如此則止説當於闑爲可矣，何謂當棖闑之間？小注與大注脗合也，又與「由闑右」之説合。




饒氏曰：「棖是大門兩旁之木，如今尺壁相似。闑是中間兩扉相合之處，又有一木常設而不動。東西兩扉各有中，君出入則皆由左，出則以東扉爲左，入則以西扉爲左。士大夫出入君門，則皆由右，出以臬西爲右，入以臬東爲右。然雖由右，亦不敢正當棖闑之中，但挨闑旁而行，蓋避君出入處也。」

「過位，色勃如也」

❶「也」，嘉靖本、四庫本作「者」。

「位」，君之虛位，謂門屏之間，君出入處也。屏，扆也。扆古作依，上聲，狀如屏風，故此以屏言。○門屏之間，「間」字亦要分明，屏之外，門之內也。朱子曰：「如今人廳門之內，屏門之外。古所謂外朝也。」饒氏曰：「門屏之間，謂治朝也。但天子外屏，其屏在路門外。諸侯內屏，其屏在路門內。則宁之處，天子當在門外屏內，諸侯當在屏外門內。此爲不同耳。」

門屏制何如？　曰：樹小墻於當門，以蔽內外也。

人君宁立之處，所謂宁也。朱子曰：「古今之制不同，今之朝儀用秦制也。古者朝會，君臣皆立，故《史記》謂『秦王一旦捐賓客而不立朝』。君立於門屏之間。」○饒氏曰：「古無坐見臣下之禮，至秦尊君卑臣，始有君坐臣立之制。」孟子曰「舜南面而立」。

「屏氣似不息者」

○未嘗不息，但似不息者。作此題雖極狀其恭敬，不寧亦要恭而安意。

「出，降一等」云云「踖也」

既和而踧踖，餘敬終不忘也。蓋在君所，可以敬勝和，不可以和勝敬也。

「執圭，鞠躬如也」

「執圭，鞠躬」一條，是指在所往聘之國「執圭」云云也。故遂繼之以「享禮，有容色」，而注亦曰「既聘而享」。

「上如揖，下如授」

《正蒙》十二篇曰：上堂如揖，下堂如授，其容紓也。○既曰「平衡」而又有上下者，步趨之間其手微有上下也。上下，高低也。

「享禮，有容色。私覿，愉愉如也」

享禮，公獻也。私覿，公事已畢也。〇享用圭璧庭實，新安曰：「此之用圭璧，即玉帛之玉。與上文『執圭』不相妨。彼乃命圭也。」〇庭實，謂皮幣輿馬之類。〇私覿，以私禮見也。不知有土宜之類否？朱子曰：「享禮乃其君之信。私覿則聘使亦有私禮物，與所聘之國君及其大臣。」然此私覿專主獻其君言，不及其大臣也。〇私覿，只主私覿於君。小注及其大夫之説，非正解也。

「君子不以紺緅飾」

此一節記孔子衣服之制。

〇「君子」指孔子而言，猶言「君子有三變」，「君子之厄於陳蔡之間」，亦指孔子。孔子不以紺與緅二色爲常服之領緣。蓋齋服用紺飾，喪服用緅飾。此不以飾者，飾常服也。蓋齋自有齋服之飾，喪自有喪服之飾，常服自有常服之飾。此謂不以齋服、喪服之飾飾常服也。此常服領緣之制，莫説非正色，既非正色，如何齋喪用之？

「紅紫不以爲褻服」

紅紫二色，不以爲私居之服，非謂只不用爲褻服而已。褻服且不用，朝祭之服可知。所以然者，蓋紅，南方間色；紫，北方間色。間色不正，且近婦人女子之服。丈夫自有丈夫之服，所服自有正色，何用紅紫爲？〇婦人女子自有婦人女子之服飾。「紅紫不以爲褻服」，則朝祭之服可知，此本文露出「褻」字之意。此丈夫服飾之制。

「當暑，袗絺綌」

〇當暑，着單絺綌之衣也。必先着裏衣，

表絺綌，而出之於外，欲其不見體也。蓋暑服雖宜於輕淺，而亦不宜於見體。袗絺綌而表出之，此暑服之制。

「緇衣羔裘」

○不但暑服，冬服亦有其制。蓋禦寒莫如裘，裘必有衣以裼之於外。夫子緇衣則羔裘也，使緇衣與羔裘以黑色相稱。素衣則麑裘也，使素衣與麑裘以白色相稱。黃衣則狐裘也，使黃衣與狐裘以黃色相稱。此冬衣之制。然聖人之或羔裘，或麑裘，或狐裘，非苟且隨意而服之也。蓋羔用之於視朝，麑用之於視朔與受聘享，狐用之大蠟息民。本文不重在此，此又添一意。

依《語録》則裼在內，依《集注》則裼在外。今考之《玉藻》曰「羔裘緇衣以裼之」，又曰「裘之裼也，見美也；服之襲也，充美也」，又《記》曰「曾子襲裘而吊，子游裼裘而吊」，由此觀之，則裼在外明矣。此皆朝祭之裘也。

○裼裘者，露裘在外。襲裘者，蓋裘於內。如今之短袖皮裘，內皆有衣以套之，而出其裘於外。况古人上衣下裳之制，裘固多止於膝間也。

「褻裘長，短右袂」

○至於褻裘用長，長則温也。裘雖要長，右袂却要短。人之作事用右手，短右袂所以便作事。此又褻裘之制也。

此褻裘之制，若羔裘朝服，鄭詩刺朝，晉詩刺在位是也。麑裘，聘享之服，見《聘禮》。狐裘，蜡祭之服，見《郊特牲》。

「狐貉之厚以居」

○然褻裘以何爲之？狐貉之毛最爲深厚，用以私居，取其適體也。狐貉之厚，

謂裘也。此又褻裘所宜用之制也。

「去喪，無所不佩」

○至於佩玉之類，除是居喪不佩，若去喪則無所不佩玉者。君子之所比德，至於觿礪之屬。君子之所有事而不可缺，亦在所佩也，故曰「無所不佩」。此又一通制也。

「非帷裳，必殺之」

○「朝祭之服，裳用正幅如帷」，是謂帷裳。帷裳之服則不殺。除非帷裳則殺之，使要半於下，齊倍於要。殺則無襞積，以其斜裁也。不殺則有襞積，以其用正幅也。「朝祭之服，裳用正幅如帷」，謂之帷裳。帷裳，朝祭之裳也。帷裳不殺，非帷裳無不殺者。此又裳之制也。○朝祭之裳，名曰帷裳。裳且虛説，若説得詳盡，不待説必殺之矣。○考之《家禮》深衣制度有裳裳云云，則新安所謂深衣之裳者爲是。但注云「若深衣」，則不止深衣而已。凡裳恐皆然，帷裳不殺，其餘皆殺也。此又一制也。

「羔裘玄冠不以吊」

○此吊服之制。吊必變服。若羔裘玄冠，吉服也，不以吊。

羔裘朝服，玄冠祭服，皆吉服也，孔子不用之以弔喪。蓋喪主素，吉主玄。弔必變服，所以哀死。

「吉月，必朝服而朝」

服者，衣冠冕裳之總名。故帶冠亦曰服冠、服冕。致仕之時，人多不朝，朝或不以朝服。夫子則服朝服而朝，必謹其所服也。此又致仕朝君之制也。○吉月，謂每月之吉，不特正月之朔。○若不是致仕時，則無日不朝，不待吉月矣。且吉

月而朝，亦常禮也，焉用記？故知其爲致仕時。

○以上所記夫子衣服之制，皆是與當時之人不同者。

「齊必有明衣，布」

○孔子當祭而齊，沐浴既畢，必有明潔之衣着之，所以明潔其體也。明衣只以布爲之，蓋但取其潔，不取其華也。

○然齊主敬，不可解衣而寢，又不可着明衣而寢。寢衣之制如何？其長也一身有半，其半蓋以覆足。

「齊必變食，居必遷坐」

○又必變食。平時飲酒茹葷，惟齊則變食，不飲酒，不茹葷，其居處也又必遷了常時所坐之處。若常時坐於此，齊則又易其處，以不與平時同也。此記孔子謹齊之事。前兩段就衣服上說，所謂致潔以盡敬，後兩段就食息上說，所謂變常以盡敬也。

「食不厭精」

○「不厭」字有斟酌。孔子固嘗飯疏食矣，❶何嘗必欲如是？

「割不正，不食」

「漢陸續之母，切肉未嘗不方，斷葱以寸爲度」。○按「以寸爲度」自是斷葱之法，與切肉無干。○《綱目》漢明帝十四年，楚王英以謀逆，連及太守尹興。陸續時爲尹興掾，逮考備受五毒，肌肉消爛，終無異詞。續母自洛陽來，作食以餽。續見考辭色未嘗變，而對食悲泣不自勝。治獄吏問其故，續曰：「母來不得見，故悲耳。」使者大怒，以爲獄門吏卒通傳，不

❶「飯」，原作「飲」，今據嘉靖本、四庫本改。

然何以知之。續曰：「毋切肉未嘗不方，斷葱以寸爲度，故知之。」使者覈其實，陰嘉之以狀聞上，乃赦續等還里。

「不得其醬不食」

如食魚膾，用芥醬；食濡魚，用卵醬；❶食麋腥、濡鷄、濡鱉，皆用醢醬。〇《内則》云：「濡豚，包苦實蓼；濡鷄，醢醬實蓼；濡魚，卵醬實蓼；濡鱉，醢醬實蓼。」注：濡，烹煮之也。煮豚，則包裹之以苦菜而實蓼於腹中。此四物皆以蓼實其腹而煮之也。〇《内則》又曰：「魚膾，芥醬；麋腥，醢醬。」五物之用醬，皆以調和其汁也。

「惟酒無量，不及亂」

〇「惟酒無量」，聖人不自爲量也。蓋酒以爲人合懽，在人飲量不同。若我爲主，而客能多飲，我亦須多飲陪他。若我爲客，而主人固多勸，我亦須爲之多飲。但都以醉爲節，而不及亂。亂則内昏其心志，外喪其威儀。「酒以爲人合懽」，人字泛説。

「沽酒市脯，不食」

〇凡酒脯出於家造者，則精潔，而且無傷人之虞。沽酒市脯，則恐不精潔，或傷人也，故不食。

「不撤薑食」

〇謂每食必設薑。

「不多食」

〇適可而止。

「祭於公，不宿肉」

助祭於公，所得胙肉，「公」字讀。

〇助祭於公家，所得胙肉，當日即分賜

❶「卵」，原作「卯」，今據嘉靖本、四庫本改。下同。

了，不宿肉。至於家之祭肉，雖不當日分賜也，不過三日皆以分賜了。○「出三日，不食之矣」。此記者推夫子之意也。今又當看地方及天時如何也。

「食不語，寢不言」

「食不語」，此節正意。「寢不言」，附記也。

○當食而食，不對人説話。語，由人先發也。當寢而寢，自家也不説話。言，由己先發也。○食謂正含哺時，非謂終食都不語。食不語，况自言乎？一説言語都是對人説話，但食對人，寢獨居，故云然。

○答，是他説我答。述，是我述與他言。

○寢不言也，是不與人言，不成都無人在，只我自説。以此見言、語不可分，只是所在不同故分。

「雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也」

食無不祭，而祭無不敬，聖人之誠也。○若作「瓜」字，則在菜羹之内矣，「必」字爲是。○「瓜」，依陸氏作「必」爲是。陳氏謂「瓜」即菜，意重。

「席不正不坐」

只是必正席之意。一説正席是其身之正於席也，與正席條朱子小注及《曲禮》之言不合。只做泛説爲穩，不必依葉氏注。

○葉氏謂南鄉北鄉，以西方爲上，此以方爲正者也。有憂者側席而坐，有喪者專席而坐，此以事爲正者也。此蓋是外意，然亦聖人之所謹也。既不正不坐，則此等皆其所不苟矣。本文元未及此，須要主一。○大注曰：「聖人心安於正，故於位之不正者，雖小不處。」只是大概常説，如葉注云云，却是「不得其醬不食」之意。

「鄉人飲酒，杖者出，斯出矣」

以大聖人之德，而處鄉黨如是。後生小子輩可不謹哉？可不嚴哉？

「鄉人儺，朝服而立於阼階」

○鄉人非士大夫也。儺，非大祭之倫也，在常人以爲可忽矣。聖人之意，以爲鄉人爲我儺也，我則主人也。主人不可慢也，於是朝服而立於阼階。阼階，主人之位也。朝服，敬也。朝服乃當時有官者之常服，非如今制之大慶賀朝服也。萬石君子孫爲小吏來歸，君必朝服見之不名。○「鄉人儺」，爲孔子儺也，所謂索室中驅役也。孔子以爲鄉人爲我儺，我主人也，可不敬乎？「阼階」，東階也，主人之位也。○安定胡先生，雖盛暑必公服終日。古之公服，亦如今制之紗帽員領也。

「問人於他邦，再拜而送之」

○「問人於他邦」，人，夫子所交之人也。夫子遣使往問那人於他邦，使者即行，則從背後再拜而送之，如親見之敬也。

○「送」，本送使者。而曰「如親見」，指其所問之人。蓋拜送使者，亦是爲所問之人也。

「康子饋藥，拜而受之。曰：丘未達，不敢嘗」

○季康子饋之以藥，大夫有賜義，當拜受，夫子則拜而受之。凡賜食必嘗以拜，夫子以康子所賜者藥也，藥則未知所用何品，所療何病，所以只拜而受之而不嘗。然受而不飲，則虛人之賜。不惟在我之意，有所不能達於彼；而在彼之心，亦不能無惑於我。故明告之曰：丘也未達，不敢嘗。夫大夫有賜，拜而受之，禮也。未達，不敢嘗，謹疾也。必告之，直

也。一事而三善備焉。

「廐焚」

邢氏曰：孔子家廐也，以退朝知之。○吴氏曰：《家語》云「國廐」，恐非。國廐則馬當問，路馬則又重矣。

○畢竟亦問到馬，只是初間廐焚之時，獨問人而不及馬。迥出常情之外，有非安排用意所爲者。此門人所以謹記之，以垂教也。

「君賜食」

○君以熟物賜之，夫子以君所賜，必正席而先嘗之，如對君然。但言「先嘗」，則餘當以頒賜矣。然君賜食，夫子既嘗之於己，又須賜於人，而獨不以薦者，恐出之餕餘也。君賜之生肉，必火熟之，以薦於其親，榮君賜也。君賜之生畜，則養之，所以仁君之惠，無故不殺也，家有祭享及大賓乃用之。○君之餕餘，在君可以賜其臣，在子孫不宜以薦於其先。○食或餕餘，君上以賜於臣下則可，子孫以薦於祖考則不可。蓋只云「先嘗」，便知其不以薦，而所嘗之餘即以頒賜矣。

「侍食於君，君祭，先飯」

「侍食於君」，君一舉之食也，故有祭。

「疾，君視之，東首，加朝服，拖紳」

朱子謂：「常寢於北牖下，君問疾則移於南牖下。」蓋在北牖下，固東首矣，其遷南牖下，亦必東首。○朱子又曰：「常時東首，亦有隨意卧時節。如《記》云『請席何向，請衽何趾』。」○《玉藻》云：「居常當户，寢常東首也。」愚謂，寢當户，則風從頭後過，不受風也，豈亦古人之意耶？按「東首以受生氣」，似當西首乃受得生氣。今人所傳攝生調息之法，但要向東，

豈其爲法不同歟？○「東首以受生氣也」，新安曰：「天地生氣，始生於東方。」依此説，則以人身亦小天地也。東首只是順其氣之行歟，故爲受生氣。

「君命召，不俟駕行矣」

○其於父母亦然。

「朋友死」

胡氏曰：「朋友，人倫之一。其死也，無父族、母族、妻族及旁親主之，是無所歸也。爲朋友者不任其責，則轉於溝壑而已，故曰『於我殯』。此節獨記一『曰』字，必嘗有是事，人莫知所處，而夫子有是言也。」又曰：「古者三日而殯，三月而葬。但曰『殯』，而不曰『葬』，則其親者在遠，必言告之未及故也。」[1]

○朱子於此章，一則曰「朋友以義合」，二則曰「朋友有通財之義」。愚謂：「惟平日於朋友之饋，雖車馬受之，不至於感激無地者。方於朋友死，無所歸之時，可望其爲殯也。何則？只是於義字看得透也。此亦觀人之法。蓋能以義處己，方能以義處人。惟能以義處人，必能以義自處。」○雲峯曰：「此節《集注》於義之一字凡三見。朋友既以義合，當殯而殯，義也。當饋而饋，亦義也。義所當爲不可辭，義所當受不必拜。」○魏元忠受武后遺詔而感泣，不知義也。然則所謂一抔之土未乾，六尺之孤何在，元忠之不能效義於李氏也，固然矣。夫朋友非必有大氣力者，然車馬之饋且不拜，而元忠乃爲武氏之詭恩所動，甚可惜可恨也。

「寢不尸」

[1] 「言」，嘉靖本作「計」。

「尸」，謂偃卧。朱子曰：「女生必偃，男生必伏。」可見所謂「偃卧似死人」者，非謂覆卧也。朱子之言出《離騷》。

「見齊衰者」止「雖褻，必以貌」

「狎」與「褻」不同。「狎，謂素親狎」，謂其人與我素熟也。「褻，謂燕見」，謂我之見其人非在公所禮法之場，及稠人廣坐之中也。

「變」與「以貌」亦不同。「變」只是改舊容，有驚哀之意而已。「以貌」則加敬矣。而「以貌」之中亦不同。於見冕者，尊有爵而不敢忽也；於瞽者，矜不成人而亦不敢忽也。○既云「見齊衰者，雖狎，必變」，而又曰「凶服者，式之」，不亦重復乎？曰：不然。「式之」者，謂在車而式之也。「雖狎，必變」，不指在車。

「有盛饌，必變色而作」

○敬主人之禮，非以其饌也。主人禮意之厚，亦於盛饌見之。可見今之待客，亦不可任情從薄。但要知禮敬之意，有不全在飲饌之間則可矣。

「迅雷風烈，必變」

與大舜之烈風雷雨不迷者，並行而不相悖。故曰「必變」，非聖人爲所驚惶而失次也。《記》曰：「雖夜必興，衣服冠而坐。」但不迷而已。

「升車，必正立執綏」

范氏曰：「正立執綏，則心體無不正，而誠意肅恭矣。」蓋「正立」可見其心體無不正，「執綏」可見其誠意之肅恭。分貼未爲不是。

又曰：「蓋君子莊敬無所不在，升車則見於此也。」「見於此」謂其莊敬見於正立執綏也。

「車中，不内顧」

朱子曰：「『立視五雟，式視馬尾』，此二句最緊要。《禮》曰『顧不過轂』，視者直視也，顧者反顧也。立惟視五雟，式惟視馬尾。雖有顧時，亦不過轂，不内顧也。雟是車輪一轉之地，五雟則九丈之地矣。車輪高六尺，圍三徑一，則闊丈八，五雟爲九丈。」

「不疾言，不親指」

三者皆失容且惑人。失容爲重，故曰「雍也，可使南面」，以其寬洪簡重，有人君之度也。孟子謂梁襄王曰「望之不似人君」云云，可見德容表裏所繫之重，究其歸一也。

「色斯舉矣，翔而後集」

○此理最好，凡士大夫皆當服膺弗忘。如此等句，一倡三嘆，❶猶有餘味也。

「曰：山梁雌雉，時哉！時哉」

邢氏曰：「『時哉』，言雉之飲啄得其時。子路不達，以爲時物而共具之。孔子不食，三嗅其氣而起。」

晁氏曰：石經「嗅」作戛，謂雉鳴也。劉聘君云：嗅當作嗅，❷古闃反。❸張兩翅也。見《爾雅》。○愚按：依邢氏，則關孔子身上事，於《鄉黨》所載義類爲合。但雉終爲子路所共，則與上文「色斯舉」云者不符矣。○依晁、劉二氏，以共爲拱執之義，固於上所謂「色斯舉」者相符，但不關孔子事，非《鄉黨》所載之義也。故朱子缺其疑，而取邢説在前。○石經「嗅作

❶「倡」，嘉靖本、四庫本作「唱」。

❷下「嗅」，四庫本作「臭」。似有誤，與下音切不合。

❸「闃」，四庫本作「闐」。

戛」。石經者，漢靈帝熹平四年詔諸儒正五經文字，命議郎蔡邕爲古文篆隸三體書之，刻石立于太學門外，故謂之石經。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之六

# 重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之七

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

## 先進第十一

○「此篇多評弟子賢否」，注云：「評其賢則能者勸，評其不賢則不能者勉。」愚謂不特此耳。凡評人之賢，則不賢者有所激；評人之不賢，則賢者亦有所警；無非教也。○「此篇記閔子騫言行者四，而其一直稱閔子」，蓋其弟子尊師，故不字而子之。先儒程子又以《論語》之書爲成於有子、曾子之門人，故二子獨以子稱者，意正如此。

「先進於禮樂」

○此章前段是述時人論禮樂之失，後段是以己意矯其失也。謂夫今之人皆曰先進之於禮樂，文不及其質，乃野人耳。若後進之於禮樂，則文質彬彬，正君子之道也。時人之論禮樂如此，是固舍先進不從，而惟從後進矣。我則不然。惟不用禮樂則已，如用之，則吾必從夫先進。夫以孔子之必用先進如此，則先進之不爲野，而後進之未爲君子可知矣。蓋周末文勝，時人之論不自知其失中而過於文也。夫子之自言如此，則欲損過以就中也。

此禮樂所指甚廣，上而宗廟朝廷，下而州閭鄉黨，大而冠婚喪祭，小而動静起居，

凡日用常行之間，莫不有禮樂焉。故曰禮樂不可斯須去身，自天子以至於庶人，皆不可一日無禮樂也。但周之盛時，文、武、周公監夏、殷之禮而損益之，當是時文、質得中正，所謂先進之禮樂也。及周末文勝，時人反以先進爲野人，而惟崇尚夫後進之禮樂。故孔子述其言而反其意，以矯其弊而歸於中也。

先進、後進，猶言前輩、後輩。爲輩字正貼進字不得，故着猶言云。謂之進者，天地間人物前一番進上了，後一番又進上來，有逐旋進上之意，故云進。○野人，郊外之民。以此知自古市廛之人多文，而郊野鄉村之人從來是朴質也。○君子謂賢士大夫。不獨曰士大夫，而必曰賢士大夫，兼德位而言也，與上句民字相對。○夫子之從先進，正欲復文、武、周公之舊，所謂「郁郁乎文哉」者也。或曰：「如用之」，夫子是謂他日得位而言，故曰「如」，假設之辭也。然則此所謂禮樂，專指宗廟朝廷之禮樂乎？而夫子所謂「吾從周」者，又何所指乎？且夫子如得位以用禮樂，則又將損益四代，以爲萬世常行之道矣，豈特從先進而已哉？

「從我於陳、蔡者」

重在上句，孔子豈以其不在門爲憾哉？以其嘗相從於陳、蔡間時，往來于懷而不能忘耳。於此可以見聖人所以待弟子之至情矣。○當時孔子在衛，靈公問陳，孔子不對而行，如陳，遂入蔡。陳、蔡連界而近楚，楚昭王聘之，陳、蔡大夫發徒圍之，孟子所謂「君子之厄於陳、蔡之間」者也。又，孔子凡兩次適陳。

「德行：顔淵、閔子」

○此十人者，皆從夫子於陳、蔡者也。門人以其各有所長，故分其目以記之。非當時夫子有如是之品題也。○朱子所以知其爲門人所記者，以夫子平日於弟子皆名之而不字，而此條則皆字之，故知其爲門人所記也。○聖人教人各因其材，於此可見。蓋即此而觀，既有德行、言語等科，則聖門之教不混於所施，必因其材而成就之，可見矣。此是餘意。○顏淵先顏路而卒，然嘗從夫子於陳、蔡，又嘗從夫子畏於匡，則父母在而遠遊者古人固有之矣。故夫子不徒曰「父母在，不遠遊」，而又必曰「遊必有方」，不然上句說殺了。○仲由，字子路，後爲季氏宰，因稱季路。

「回也非助我者也」

○聖人意，謂他弟子於問辯之間，常有以發吾所未發，是我蓋嘗得其助。若回也則非有助於我者也。蓋凡聞人之言者，必有所疑，然後有所問；必有所問，然後有所發。今回也於吾之言，或巨或細，或精或粗，無不歡然領受，而一無所疑。既無所疑，安得而有助於我哉？蓋顏子於聖人之言，默識心融，無所疑問，故夫子云然。其辭若有憾焉。其實乃深喜之。○「顏子於聖人之言，默識心融，無所疑問」，此二句俱安在非助我、無不說上。小注分貼，大謬。今人只說得上句，如有憾焉，下句都說不得正意出，則雖知其不分貼，而亦終歸於分貼矣。宜細玩之，聖人本意全在下句。○此二句注不分貼。○惟其於吾言無不悅，故爲非助我者也，此豈憾之之辭？

「孝哉閔子騫」

○孝矣哉閔子騫。何也？父母、昆弟稱其孝友者固有之，然或溺於愛，蔽於私，而人未必以爲然也。今閔子騫不獨父母、昆弟稱之如此，外人亦如此稱之，都不異於其父母、昆弟之言。夫閔子能使内外稱之無異辭如此，自非其孝友之實有以積於中而著於外，何以臻此？故夫子特嘆美之。○新安曰：「夫子只稱其孝，《集注》兼及孝友者，蓋就昆弟之言見其友也。夫孝友一理，孝者必友，不友則非孝矣。」「孝哉」二字，兼友在其中，友實孝中一事也。○吴氏謂：「夫子之於弟子未嘗稱字，此或集語者之誤。」然考胡氏謂此篇記閔子騫言行者四，而其一直稱閔子，疑閔氏門人所記，則吴氏疑其爲集語者之誤，近是。或曰：「夫子蓋以其賢出群弟子之右，故特字之而不名，如《春秋》『季子來歸』之例。」然孔門弟子莫賢於回，夫子所稱亦莫盛於回，今其見於諸書者未嘗一以字稱。閔子雖賢，未及顔子，夫子亦安得獨字之哉？朱子不特解此一節者，豈以其無關於大義耶？○一説，夫子於此獨字閔子何妨？以回之賢而夫子名之亦可，以閔子之不如回而夫子字之亦可。看來此説亦近正大，然未爲定論也。

○「積於中而著於外」，不可以中爲家，以外爲外人。是言其孝友之實，人皆稱之。淳于髡曰「有諸内，必形諸外」，亦是此意。亦不分言父母稱孝，兄弟稱友。蓋只是言家人稱其孝友，而外人亦信之耳。父母、昆弟，舉一家人而言。或以其獨處人倫之變，故夫子稱之。此説於夫子本意全不切。夫子本意只是見其孝友之實

云云耳。胡氏注最得夫子本意，《集注》取之而不復贅一辭。〇「人不間於其父母昆弟之言」，總見其實有是孝也。重在「人不間」三字。〇一説，夫子意謂愛親者不敢惡於人，今閔子之行不但爲父母兄弟所愛，而亦外人所愛，故外人愛之之言無以異於其父母兄弟之言，此其所以獨爲能善事親也。然《集注》意不取此，亦可備一説。蓋言不必專主孝友，而孝友之稱亦不必出自其家人，况父不稱子善。今《集注》引胡氏説乃以内言爲據，而又以外言爲重，略有未能釋然者。〇必曰「父母昆弟之言」者，凡有愛之之心，必有愛之之言見。古今人間愛惡，何者不形於言？故曰其心好之，不啻若自其口出。

「南容三復白圭」

〇此當與第五篇「邦有道不廢」章參看。只是一個南容，南容亦只是一個賢，夫子亦只是一個取其賢，雖所記不同，然不容有異旨。故朱子亦參彼章來解，孰謂「邦有道不廢」意輕哉？《中庸》曰：「國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。」又孔子曰：「邦有道，危言危行；邦無道，危行言遜。」此道理儘大。「南容三復白圭，而孔子以兄子妻之」者，蓋惟人不能謹言，是以國有道不足以興，國無道不足以容，而不足以托其子女矣。南容之欲謹其言如此，則邦有道可以不廢，邦無道可以免禍，而夫子所以兄子妻之也。〇宋吴祥妻謝氏其子名賀，賀與賓客言及人之長短，夫人屏間竊聞之，怒笞賀一百。或解夫人曰：「臧否士之常，忍笞之若是？」夫人曰：「愛其女者，必取三復

白圭之士妻之。今獨産一子，使知義命，而出語忘親，豈可久之道哉！」因涕泣不食，賀由是恐懼謹默。

「季康子問：弟子孰爲好學」

夫子答之，視答哀公雖略，然「有顔回者好學」一句已該「不遷」、「不貳」，「今也則亡」一句又該「未聞好學者」，雖略而未嘗有欠缺也。

「顔淵死，顔路請子之車」

顔淵死，顔淵家素貧，其殯也無椁，其父顔路不忍顔淵之無椁，以夫子於顔淵平日師弟之間恩義兼盡，意其當無所靳也，乃請夫子所乘之車賣之以買椁。殊不知顔淵既貧，其殯也可以無椁。夫子爲大夫，其出也不可以無車。故夫子不許，然恐其以爲吝也，故舉向日所以喪鯉者釋之曰：「子之才或不才，以父視之，則皆謂之子也。且汝之於回，猶予之於鯉也。昔鯉也死，亦只是有棺而無椁，當是時吾亦未嘗徒行而以車爲之椁。何也？以吾既是從大夫之後，則義當得乘車而不可徒行也。」由是觀之，夫子向也既不得舍車於鯉，則今也亦安得舍車於回哉？是固非吝於回也。吝於回則亦爲吝於鯉也，鯉親爲夫子之愛子，豈夫子而有吝於鯉哉？大抵夫子之愛鯉，亦不減於顔路之愛回也，顧有制於義而不得爲耳。夫子以是曉顔路，辭不迫而意獨至。學者於此觀之，可以見聖人之用財矣。

「才不才，亦各言其子也」。此兩字慢説回、鯉字出，❶《集注》是會意解，切不可以《集注》言「鯉之才雖不及顔淵」來硬貼此

❶「字」，四庫本作「句」。

句。〇「不才」字不可解作不及其才説，分明是説不才，孔鯉雖未爲不才，孔子稱其不才何害？ 如後人之言「豚犬」，然未必其子皆「豚犬」類也。〇「脱驂以賻之」，「驂」，旁馬也。 謂引車者一車駟馬，故曰「駟馬騑騑」，又曰「駟馬高蓋」。「脱驂」是解其旁一馬與之也。

一説自「吾不徒行以爲之椁」以下，不是承鯉事言，是説我今不徒行而以車爲顔淵之椁也。 引《集注》孔子時已致仕云，非鯉死時，鯉死時孔子未致仕。 此亦一疑，然觀大文之勢，全是説鯉，夫孔鯉之死亦孔子晚年，不得便以時字爲孔鯉死時説。 蓋孔鯉死時孔子其實有位爲大夫了，其死也與回之死大抵不甚相遠，況《家語》亦有誤作鯉在回後死者，此雖不可信，然亦可見其死時之不相遠矣。 仲珠之説，殊不管本文。〇聖人之言辭不迫切，而意已獨至。 豈有硬硬説，曰「我不徒行以爲回椁也」，不成氣象，仲珠只要注好説。〇即顔路請車一節，方知顔子是貧。 若家有餘財，則顔路不至請車矣。 顔路之請車，雖於大義若昧，然亦可見聖門師弟相與之際如同一體，而略無少忌嫌之心矣。

「顔淵死。 子曰：噫！ 天喪予」

顔淵死，孔子痛之曰：「噫！ 天其喪予矣！ 天其喪予矣！ 豈特喪回而已哉？」夫顔淵之死，孔子痛恨之深，一至於此，何耶？ 蓋夫子之道賴顔子以傳者也。 顔子在則道有傳，孔子他日雖死而有不死者存。 顔子死則道無傳，孔子今日雖未亡而猶亡矣。 夫以回之存亡，關於道統之絶續如此，此夫子所以深痛之，

非惟以其疇昔師弟之好而已也。〇孔子意謂吾道全賴顏子以傳，今回既死，則吾之身雖存，而吾之道已亡。是回之死，人但知其爲天喪回，而不知其爲天喪予也。

「顏淵死，子哭之慟」

顏淵死，夫子哭之至於慟。從者因請曰：「夫子慟矣。」是時夫子哀傷之至，猶不自知，乃訝而問從者曰：「果有慟乎？然此人哭之亦宜慟，若非此人爲之慟，而將誰爲慟哉？」明其非他人比也。看來聖人痛惜之至，施當其可，皆情性之正也。〇新安曰：「夫不自知其慟，若過也，然哭顏淵而慟非過也，其哀之發而中節者。」〇從者曰「子慟矣」，此亦不欲其過於傷之意，非譏之也，乃覺之欲令其節哀也。

「顏淵死，門人欲厚葬之」

夫子止之，曰不可。蓋喪具稱家之有無，貧而厚葬，不循理也。故夫子止之。〇門人厚葬之，蓋夫子既止其欲厚葬矣，而今畢竟厚葬之，蓋顏路聽之也。即此一節，見得門人也大不是，顏路也大不是，非獨葬不循理，且違了夫子之命，若罔聞者。然夫子大度，故下文責之之辭不及此。

厚葬兼棺椁說。或曰棺椁是殯，非葬也。此說非不知「死葬之以禮」此句内有殯意在否，❶不成只是葬埋也，又與前注「喪具稱家之有無」不合，可見兼棺椁在内，「葬」之一字兼衣衾、棺椁、墳墓說。〇子曰：「回也疇昔視我若父。」蓋吾之所是，彼亦是之；吾之所非，彼亦非之。至情

❶ 「否」，嘉靖本無此字。

無間，信若父然。「今也予不得視回猶子也」，蓋我本以回家素貧，欲從薄葬，如向日之葬鯉然，使死者得以理順，心安於地下而無憾。而今也回却以厚葬，是吾向也得盡道於鯉，而今也不得盡道於回，是我不得視猶子也。「然此事實非我所爲，蓋爾二三子所爲，置汝於非禮之地也。」須看「不得」二字，蓋謂厚葬之意我固止之，彼固不聽而爲之，至使我不得以禮處汝，謂之何哉！○言非惟其生前之日，是非可否，一惟吾之是依，而其身後之事，厚薄當否，亦將惟我之所處。蓋視予猶父也。○吳仲珠曰：此數句皆以發上文「不可」之意，有理。○「回也視予猶父也」，總言其平日盡道於我。「予不得視猶子也」，總言其不得盡道於回。以「恩義兼盡」言者，固太泛；以「欲其循理」言者，又失之太拘。而於聖人發言，平平地鋪着，氣象益遠矣。○夫葬之厚薄，必視其家之貧富。雖以孔鯉至親，夫子不得而强厚之。蓋非薄也，宜也。今回家貧而厚葬，使回而有知，必不能無憾於地下矣。故夫子因嘆之，以責門人曰云云。夫子此嘆，只是深責門人。然始而曰「回也視予猶父也，予不得視猶子」，則若有自尤之意；繼而曰「非我也，夫二三子也」，則歸其責於門人，此乃深責門人也。蓋門人徒知厚葬其師之爲厚，而不知不以禮處其師之爲薄也。此正與子路欲使家臣治喪之見同。若聖人之心，大公正云云。❶

若聖人所以處顏子者，自常情觀之則幾

❶「公」下，嘉靖本有「至」字。

於薄，自道理觀之則正所以爲厚也，所謂君子愛人以德者。

○合數章觀之，看來夫子於顔子，哭之則至於慟，傷之則直以爲「天喪予」，恩厚極矣。然於顔路之請車則却之，於門人之厚葬則責之，此見聖人至公至正之心，雖於情之所厚而終不以情勝義也，此乃所以爲厚於顔子。○看此一章書，須以「曾子易簀」事來參看，蓋聖賢於道理直是要無纖毫之遺憾，君子愛人以德意尤末也。

「季路問事鬼神」

○是問事鬼神之道當如何。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」盍亦先求其所以事人之道邪！「敢問死」，何爲而死也？曰：「未知生，焉知死？」盍亦先求其所以生之道邪！鬼神指當祭者而言，山川社稷，天地人鬼，皆是此鬼神，當如何分？如天地社稷山川五祀之屬，則皆以氣之屈伸言，惟人鬼難分，然人既死雖曰歸盡，然祭之則來享，不然依舊歸空，亦有屈伸之意。○蓋誠敬既足以事人，則所以事神者，即此誠敬矣。能原始而知所以生，則能以是反終，而知所以死矣。

○「誠敬」、「原始」、「反終」字，都是朱子生出，今學孔子説話，未可便説未能盡誠敬以事人，則又焉能事鬼；未能原始而知生，則又焉能反終而知所以死。聖人語意自是藴而不露，引而不發。○蓋死生、人、鬼神本是一理，然必誠敬足以事人，然後能事鬼神；必原始而知所以生，然後能反終而知所以死。不然非惟求之失其序，亦終無可得之理。○季路此問，使夫子而正告之，亦須動着事人及所以生之道，不然更答不來。蓋要之至理實

不外是，使子路果能因夫子之言，而先盡事人之道，則事鬼神之道不勞問矣；先知所以生之道，則所以死之道亦不待問矣。何也？理一故也。故先儒云：此乃所以深告之也。○先儒云：「晝夜者，死生之道也。」只是言此理循環，無他物也，故得此則併得彼。○一而二者，理雖一，而有幽明始終之分；二而一者，雖有幽明始終之分，而理則一。

使夫子若正告以事神及死之問，則當云何？竊以己意推之，似當云：「有其誠則有其神，無其誠則無其神，必也『祭如在，祭神如神在』而已。」若答問死，則亦當云：「爾知所以生乎？氣聚則生，散則死矣。」

「閔子侍側」

○當時夫子設教，所從游也皆一時之英才，❶其氣象各不同。閔子之侍側，其氣象則誾誾如。誾誾者，和悅而諍也。子路則行行如。行行者，剛强之貌也。冉有、子貢則侃侃如。侃侃者，剛直也。夫誾誾也，行行也，侃侃也，其氣象雖不同，然皆正氣挺立，有疑必問，有懷必吐，無有遮覆含糊之意，此皆一時之英才也。故夫子樂之。樂之者，樂得英才而教育之也。使得謹厚循默之徒，則未必能振拔有爲，難冀其成就矣。故夫子有樂於此四子者。然誾誾者，內不失己，外不失人，此其善之善者也。至於侃侃，雖圭角稍外見，而亦未至於取禍。獨行行者，則有可危之理，故夫子因而戒之曰：「以吾觀之，若由也，似乎有不得其死者然。」夫

❶ 「也」，嘉靖本作「者」。

子此言，蓋欲子路知所戒也，與「柴也愚」章同意。而子路卒死於孔悝之難，而中夫子之料者，正爲不能改其行行之故耳，非夫子所爲子路謀之初心也。

○孔子此言，非相子路也。蓋愛子路之深，而危其有取死之理，故特明言，使知所戒，庶乎其不至死於非命也。豈願其言之中哉？○孔子發此言時，其本心只欲其言之不中，而其言卒中者，則子路之咎也。此處不可露出「行行」字，蓋上文「誾誾」、「侃侃」、「行行」皆記者之辭，非夫子之所言也。上文「行行」亦作好者說。○孔子之料子路，孟子之料盆成括，皆聖賢之正術也。三子氣象大同小異，大抵皆剛正人也，此其所以爲英才，此夫子所以樂之。故朱子曰：「在三子者皆有懷必吐，有疑必問，無復遮護含糊之意。」此說最有味，學者常知之。知之則庶乎得在正路行矣。

閔子之剛氣含蓄得密，冉有、子貢則稍露，子路則全露了，然都是剛正人也。或者以下文之言，疑「行行」不得爲好氣象，不知此味者也，但恨其太露無含蓄耳。

《小學》云：「後生初年，且須理會氣象。氣象者，辭令容止，輕重疾徐之間，足以見之矣。不惟君子小人於此焉分，亦貴賤壽夭之所由定也。」故夫子於子路之「行行」有不得死之說。○先閔子，次子路，次冉有、子貢，蓋以齒序，與「子路、曾晳、冉有、公西華侍坐」序同。

「魯人爲長府」

○魯人亦當道人也。爲長府者，撤其舊而更新之也。閔子以其勞民傷財，因諷之曰：「凡改作，事出於不得已，則爲之

可也。以予觀之，今之長府若猶在所得已，只仍舊貫如之何，而又何以改作爲然。」觀閔子斯言，始而曰「仍舊貫，如之何」，辭氣從容，似有商量未決之意，繼而曰「何必改作」，則有確乎不可易者，則其氣象亦可見矣。

○此兩句看來看去，只是一連串意，無有始而商量未决，繼而確乎不易之意。但其辭從容而厲，皆先輕而後重，如荅季氏使者亦然。○仍，因也。因，依也。只如俗説照舊。貫字輕。

○蓋閔子平日是個持重寡言底人，今因魯人之改作長府，而一發此言。其言極切中時務，故夫子稱之曰：「此人不糊亂説話，但説着便中理。」蓋長府在當時，理當仍舊不當改作，閔子諷令仍舊而不改作，此所以爲當理也。

不必言曰「仍舊貫」如之何，則見仍舊爲理之所當爲。曰「何必改作」，則可見改作爲理之所不必爲。詞氣似太安排。亦不必言一正一反，二句氣勢自相連，文意與「有弗學，學之弗能弗措」，及「不遠遊，遊必有方」相類相趕説。○吴氏以爲妄發必不當理，當理者必非妄發，遂以爲一正一反。不知「不妄發」三字只是朱子周旋本文「不言」字面耳。○一説「言不妄發」不是膠解「夫人不言」一句，蓋朱子是會意解，則「言不妄發」一句連下句都完了，「發必當理」者又兼得「夫人不言」意。此説亦甚長，是亦一正一反也。若大文則非是閔子之言，總是愛民惜財之意，孔子稱之，總是言其説得好也。

「由之瑟，奚爲於丘之門」

此當以「由」字對「丘」字看。丘所尚者中

和也，而由之瑟則不中和。故程子曰：「言其聲之不和，與己不同也。」言此以藥子路，欲使變其剛强之氣習也。蓋人於音樂，最有不容以僞爲者，心動於氣，氣發於聲，所謂得之於心而應之於手者也。使子路因夫子之言，而欲改其北鄙殺伐之聲，亦自養心養氣始，夫子之言固不專爲鼓瑟也。○「北鄙殺伐之聲」，北鄙謂北野，殺伐又言肅殺。北鄙以天地風氣界限言。《説苑》記孔子曰：「南者生育之方，北者殺伐之地。故舜造南方之聲，其興也勃然。紂爲北鄙之聲，而身弑國亡。」子路以行行之氣，而不得其死，人之所養，可不慎乎！○剛勇中和，皆分體用。

「門人不敬子路」

○門人蓋孔子門人也。夫子釋之曰：「由也之學已升堂了，特未入室耳。」蓋人道次第，譬之由入門而升堂，由升堂而入室。以有家言之，堂者高明闓爽之地，猶道之正大高明處也。室者一家之深處，猶道之精微之奥也。謂之升堂者，言其道已造乎正大高明之域也。謂之未入室者，言其特未深入精微之奥耳。夫子路之學雖未入室，然至於升堂亦難矣，未可以鼓瑟一事而遽忽之也。聖人之言，隨時變化，所施各當。「由之瑟，奚爲於丘之門」，爲子路言也。「由也升堂矣，未入於室也」，爲門人言也。爲子路言，則諷其所短；爲門人言，則表其所長。無非教也。○或問道之正大高明如何，精微之奥又何如？曰：「如仁如義，做得成就片段處，所謂斐然成章者，此正大高明之域也。至於義精仁熟，止於至善而適

乎大中至正之歸者，此精微之奥，所謂室也。非是堂是一個道理，室又是一個道理。就鼓瑟一事而言，亦見得子路之升堂而未入室處。彼其以行行之資，兼人之勇，雖曰不足於中和，然其所發必終無一毫軟俗之態，其心事直可質之青天白日，此亦其已造乎正大高明之域也。然未能以理勝氣，使涵養純熟，中正和樂，粹然無復偏倚駁雜之敝，是未入室也。孔子斯言固不專爲鼓瑟發，然只是一個子路，故即此一端亦足以見其概云。」〇須看《集注》「特」字。〇正大高明是形容堂字，精微之奥是形容室字。似不必言子路已自入門而升堂，特未能自升堂而入室。要看堂、室二字氣象如何。説曰：❶「也要認入道次第意，堂前有室乎？門在堂後乎？」此説甚長。〇要知堂與室亦非有兩樣道理，精微之奥亦不在正大高明之外。

「子貢問：師與商也孰賢」

子張近於狂，子夏亦未免於狷。〇子貢之問，問二子之所造，故孔子言其成就各偏。而朱子本其才質言之，盡矣。〇「子張才高意廣，而好爲苟難」，「子夏篤信謹守，而規模狹隘」，此兩句説二子之爲人如此，故於道爲過中與不及乎中也。無上文二句，便解不出看兩「故」字。

〇孔子此言，亦是言二子各有所偏，不相上下之意。而子貢未喻，以爲過者勝於不及，故曰「然則師愈與」。子曰：「非也，過亦猶夫不及。」蓋道以中庸爲至，不及者固失中，過者亦爲失中，故難定其爲

❶「説」，嘉靖本作「或」。

孰賢也。「過猶不及」，總是前意。○注中賢、智、愚、不肖字，非指二子，概論其理。然究竟論之，則子張便在賢智之科，子夏亦不免在愚不肖之科。何也？愚者智不足而厚有餘，子夏之規模狹隘，不其近之乎？不肖者不及行，子夏終未免見小利而欲速之病，其資質固未爲賢智也，非賢智便在此一科了，不必依慶源分才質義理，總是子貢不解夫子之意云爾。若果如所云，則夫子須答云：「以義理論，則過猶不及也。」不必從觀《集注》所謂「賢智之過，雖若勝於愚不肖之不及」云云，則孰主才質言，孰主義理言。○前言「師也過，商也不及」，此便是主義理以斷才質矣。新安陳氏曰：「《集注》非指子夏爲愚不肖。」愚初意亦然，然天下畢竟只有此兩科人，顔、閔便近於中行，若曾子也不免在子夏一科，要之均不得爲中行，不得爲中行則在此兩科矣。尹氏「差之毫釐，謬以千里」，輔氏之解，説得好聽也，已解此兩句意義則可矣。然非尹氏本意，尹氏只説少有過不及，便失了中矣。詳味文意自見。○苟難，謂苟且難能之事，非正經義理所難者。

「季氏富於周公，而求也爲之聚斂而附益之」

○此兩句，求之罪案也。意若曰「周公以王室至親」云云，季氏已富於周公儘過了，無待於益矣，而求也又爲之剥民以益之，豈不負聖人之教邪？故聖人責之。○嘗怪孔子那樣聖人，那樣教人，冉求又聖門之高第，弟子乃亦有此，人品不同，真是難爲一齊教他盡善。冉有之在聖門，大抵名論亦卑，故凡諸弟子記者皆字

之，而於此乃曰「求也」。又曰冉有曰「非不悦子之道」，可見其不爲人所尊重，蓋亦以其得罪聖門處多。〇附益猶增也，加於其上之謂附。

〇子曰：「求所爲如此，非吾輩人也。爾小子於求有朋友之義，鳴鼓而攻之可也。」攻非攻伐之攻，責也，如攻其惡之攻。夫以聖人之惡黨惡而害民也如此，然不徒曰「非吾徒也」，而又必曰「小子鳴鼓而攻之可也」，蓋絶之在我，正之又在於其友。師嚴友親之義，於此見聖人於絶之中而有不終絶之義，可見其愛人之無已也。〇夫子以其黨惡害民也，故責之曰云云，聲其罪，謂宣其罪於衆，使人共知之。古人刑人於市，與衆棄之，亦此意。

鳴鼓者，蓋鼓所以號衆也。故爲聲其罪，所謂揚于王庭之意。范氏「冉有以政事之才，施於季氏」，此句最好。蓋嘗因是推之荀彧以謀略施之曹操，嚴尤以才智施之王莽，劉毅以才敏施之劉裕，皆失其所施，故《易》曰「離，利貞」。〇冉求自許可使足民，而反爲季氏聚斂以削民，這般所在，都顛倒了。〇求也爲之聚斂，大抵都是法外加賦。若是惟正之供底，聖人亦未責他。

「柴也愚」

人之氣質，不能無偏。學所以變化氣質，矯其偏而歸於中耳。故聖人於四子，歷指其偏處，以詔之曰：「柴也病於愚，參也病於魯，師也病於辟，由也病於喭。」夫子以是告之曰，非訐人之短也，蓋欲使知其所病處，而克治之。如愚者使進於明，鈍者使進於敏，辟者使進於誠實，喭者使

濟之以文，各矯偏以就中耳。○「愚者，智不足而厚有餘」。此處解愚字，與《中庸》「愚」字稍異。蓋以高柴之愚言也。然聖人意重在智不足上。○「足不履影」，《家語》云本文云「高柴自見孔子」云云，❶「往來過之，足不履影」，上「之」字指孔子，則此影是孔子身影也。○「啓蟄不殺」之心，便是數罟不入汚池之意。「方長不折」之心，便是斧斤以時入山林之意。如此資質，成就起來，真當是一個人才。○「啓蟄」，《禮樂志》云「正身啓蟄」。

「柴也愚」，只是忒執一不變通。

「參也魯」，注云「曾子之才魯」。才，才質也。魯，遲鈍也，不敏也。人一看曉得，他便着兩三遭看；人一遍記得，他便着兩三遍記。

○曾子真實是魯，後人見他後來地位高，只管爲之回護，謂參之魯猶回之愚。不知夫子當時以與「柴也愚」、「師也辟」並論，則分明是魯矣。分明説是魯，亦何傷？適足以顯其學力之勇，能由學以至聖，而天下之學者庶乎知所勵也。孟子曰「人皆可以爲堯舜」，亦可見其有此理矣。○程子曰「曾子之才魯，故其學也確」，觀《曾子問》一篇，則其才之魯與其學之確皆可驗矣。「師也辟」，終是要做好看。○由只是粗率，不細膩。

「回也其庶乎！屢空」

「回也其庶乎」，言幾與道爲一也。此近道與忠恕近道、知所先後則近道不同。○如聖人則與道俱化矣，顔子猶有未醇在，故只曰近道。「屢空」又却於顔子身

❶ 「家語云」，嘉靖本作「家語」。「本文云」，四庫本無。

上指出一件守人之所不能守處說，另是一意，正所謂「人不堪其憂，回也不改其樂」者。○只爲顏子貧，故云。若顏子富，雖不屢空，亦不害其爲近道。使顏子肯稍留心於家計，則亦不至屢空矣。故注云「不以貧窶動心而求富，❶故屢至於空匱也」。「故」字好看。

○「貨殖」，貨財生殖也。非其留心於家計，則貨何由生殖？與屢空正相反，非謂殖那貨也。殖，聚也。○貧富有命，而子貢却留心於家計，故夫子謂其「不受命」。○不受命而貨殖，只一般。陳氏謂「貨殖是不如安貧，不受命是不如樂道」，殆非也。蓋受命則不貨殖矣，貨殖則不受命矣，語意相喚應，不必分看。○「賜不受命，而貨殖焉」，此正與「屢空」相反，而其不得爲近道也，又不待言矣。○注內「子貢不如顏子之安貧樂道」，此樂道只帶安貧說，不可以安貧屬「屢空」，以樂道屬「庶乎」。○子貢既不能安貧，則亦不得爲近道矣。但不可分配上文，近道安貧此二句，道子貢之不如顏子處，是言其短，下句却舉他長處說。勉齋之說未穩。

○「屢空」是因回之貧而見其安貧，「貨殖」是因賜之富而見其求富。屢空只當貧字，貨殖只當富字。○至聞性與天道，則固知貧富有命，從其所好，而不屑於貨殖矣。

○或曰：然則顏子之貧亦是他自不求富所致，而子貢之富由於自能生財，然則貧富不係於命矣。如何又怪賜不受命？

❶「窶」，原作「屢」，今據四庫本改。

曰：「非此之謂也。顔子之貧，命也，若復求富，是不安於命，而富非天所與之富矣。子貢雖能致富，然亦志有所奪，義有所妨，若只從道理做，亦無此富矣，故曰『不受命』。世間人事，若一硬以人爲做去，豈全無可得之理邪？然人品則從此分矣，而究竟利害亦自不同。」〇「屢中」須看「屢」字，見其不中處亦多。何也？不由於學，只用其才質之敏而料事耳。〇「屢中」與「言必有中」不同，彼以理言，此以事之成敗言，出於料者也，彼非以料中也。〇饒氏「造道用心」之説似未害，然全依他説，則是以「不受命而貨殖」對「屢空」，以「億則屢中」對「其庶乎」，似太拘耳。聖人亦是信口説出，未嘗立字骨也，細思自覺煩碎。

「子張問善人之道」

〇「問善人之道」，是問善人之所以善人也。曰：「善人雖不必踐舊迹，而自不爲惡，然亦不能入聖人之室也。」蓋所以不踐迹者，質美故也；所以不入室者，未學故也。質美而不踐迹，此固善人之所以爲善人；未學而不入於室，是又善人之所以止於善人。本文未有質美而未學字，然其意則如此。

注中「雖」字、「然」字，似不必用來替聖人説話。蓋是朱子解書，意若用以替聖人説，則聖人是評論他話，不見是答子張問善人之道。〇注曰「善人，質美而未學者也」，此句連下文，意盡有了，使孔子當時只如此答他亦可。

「論篤是與」

「論篤是與」，小注云：「言指論字，貌指色字。」此説不是。大凡言論篤實，貌亦

在其中矣。色莊只是言僞爲於外者，言亦色所在，一顰一笑皆色也。

〇君子者，心口如一。色莊者，心與口違。君子者，有德者必有言也。色莊者，有言者不必有德也。

「子路問：聞斯行諸」

〇太過者退之，使反而就於中。不及者進之，使企而及於中。聖人造化二子之心，於是昭矣。

冉有問「聞斯行之」，是必疑其不可。子路問「聞斯行之」，是必疑其爲可而亦未甚安耳。所問雖同，而所以問則不同，聖人固不得不異其所答。

「子畏於匡」

「何敢死」，「敢」字不訓「必」字。注中「必」字在「死」字內。

「顔淵後」，謂後至也。方其相失之時，夫子懼其爲匡人所害，及其至也，喜幸之心不自覺，乃迎而謂之曰云云。

〇謝氏曰：「『敢』非不敢之敢，乃果敢之敢。」此説恐未然。蓋死非難，處死爲難。故守死必善道，此孔門之正義也。顔子意謂：「夫子若不幸而遇難，回便當拚一死矣。今夫子既無恙，則回可以無死，又安敢輕擲一死哉？」看來只是不敢之敢。設回當時遽捐其生，則爲守死，而不足以善其道矣。故曰：「子在，回何敢死？」胡氏「幸而不死」一條最好，然似當更足之云：「便請於天子、方伯而不從，如孔子請討陳恒，然顔子又不但已當爲豫讓必報之舉，然後民生於三，事之如一之義爲盡也乎！」

「子在，回何敢死」？「敢」字不必依小注。韓文《張中丞傳後序》曰：「南霽雲

曰：將欲以有爲也，公有言，雲敢不死？」此可以相發明矣。

「季子然問：仲由、冉求」

「吾以子爲異之問」，此是輕二子，非固輕二子也，抑季然也。

○「以道事君」，謂不以容悦事君，不以功利事君，而必以道事君。若君不從則去之。此兩句自相連帶，注亦要看得活。

○「以道事君」者，必納君於道，而不從其欲以置君於有過之地。「不可則止」者，君若不行吾道而恣其欲，我則決去以行其志，不至容悦以苟留矣。

「可謂大臣與」，是以二子之才行而擬之，非直謂可以爲大臣也。「可謂具臣矣」，便見得不能「以道事君，不可則止」。

○但居三公九卿之位，而不能稱其職，不失爲具臣。使居小官而能舉其職，或德浮於位，則其位非大臣，其道則大臣矣。楊子曰：「昔魯有大臣，史失其名。」蓋指魯兩生也。

曰「然則從之者與」，夫子恐其以爲然，而或至謂二子亦可挾以非義也，故曰「弑父與君，亦不從也」。蓋深許二子云云，不臣之心矣。

「子路使子羔爲費宰」

○子路方其使子羔爲費宰之時，未曾有「何必讀書，然後爲學」之意。此是因夫子責之，而臨時杜撰以折聖人耳。❶其言本非是，然失言之過小，欺心之罪大。故夫子不斥其非，特惡其佞。注云「然必學之已成，然後可仕以行其學」，與夫人幼而學，壯而欲行同。○此「學」字對「行」

❶「折」，嘉靖本、四庫本作「抵」。

字，屬知，是指後來爲政之道說，所謂治民事神也。蓋方其未達之時，固未嘗無行，然所行者孝弟忠信之事，若夫治人事神則固未之行也，只是探討窮究在此。

「子路、曾晳、冉有、公西華侍坐」

○此章之言，都是四子未出仕時說話。夫四子之遊聖門非一日矣，夫子於其平日言行問答之間，固已知其學力之所至，然其將有所待而欲爲之志，則或未之知也。故因其侍坐而誘之言志，曰：「雖以吾一日長乎爾，然汝勿以我長而難言，有懷必吐，有言必盡。蓋汝方其平居之時，則皆曰『人不我知也』，假使或有人知汝，將舉而用之，則汝亦將何以爲用哉？試爲我言其所以待用之具何如？」

前條「以吾一日長乎爾，毋吾以也」，此且教他盡言，還未知是教他言個甚麽，至下條「則何以哉」方知是教他言志。假如夫子續「毋吾以也」云「我有過，幸爲我言之」亦何不可？方知上條虛說，未可就入志字，人亦須在言外。

夫子發此言時，四子蓋猶未知夫子欲使盡言何事也，及下云「如或知爾，則何以哉」，方知是使之言其所志耳。或者誤認《集注》之指，往往於上條就貼出使之言志字面，似失之太早，非言之序也。○若出二條可破云：聖人之於群賢始誘之盡其所言，繼諭之言其所志。

「子路率爾而對曰」

此下三子皆因夫子「則何以哉」一句說起。

○子路齒先諸子，固當首對，然其氣質粗勇，不知道理無處不在，言動應對之間皆不可苟，故一聞夫子之言，遂率爾而對

曰：「以千乘之國，而管束乎大國之間，則動輒有所牽制，而不得自爲。又加之以師旅，且因之以饑饉，夫兵興則國危，而民生無以安，歲凶則民困，而國用無以足，此其時勢若難爲矣。以由也爲之，將及三年之久，可使民皆有勇，不徒勇也，且又皆知向義，而有親上死長之節焉。」子路之言，蓋以實才展盡底蘊也。夫子聞而哂之。

「千乘之國」，慢露出大字，下句「大國」又不止千乘矣。如當時齊、楚、秦、晉皆地方千里，或數千里，豈特千乘而已哉？然亦不可說是小國，如滕之介于齊、楚然，爲下文「方六七十，如五六十」說不去耳。○萬二千五百人爲軍，二千五百人爲師，五百人爲旅。天子六軍，大國三軍，次國二軍。夏少康以一旅取天下，五百人也。○饑與飢不同，穀不熟曰饑，人無食曰飢，亦有通用處，然有飢饉無饑渴。○「由也爲之」，必其善政以安民生，善教以淑民志，政教兼舉，然後能使民有勇、知方也，夫豈偶然也哉！○「比及三年」，以三年爲計者，古者三載考績，要其成也。夫子亦曰「三年有成」。○「可使有勇」，勇敢之志，果鋭之氣，以之戰則勝，以之攻則取，是以力言也。至「知方」則是有尊君親上之誠，而樂爲之致死矣，是以理言。○「有勇」只是言其有勇往果鋭之氣，須要説着與「知方」有辨，方得知方是其勇得好。○所以能使民有勇而知方者，蓋其忠信有以結其心，果鋭有以作其氣。可破云：能作民之氣，而以理行之，此賢者自言其志然也。○子路所任，亦極是難事，三代以下能如

此擔當者極少。孔明則優爲之矣，此外更有幾人？權德輿稱孔明曰：地雖狹，國以勤儉富；民雖少，兵以節制强。○子路不但失之率爾，其言志亦終是有激昂軒發之氣，而不足於雍容。此夫子所以哂之。○看記者此處下個「率爾」，便知是對下面「鏗爾，舍瑟而作」言詳之。

「求！爾何如」

○求對，意以子路所任者非求所能也。求不過方六七十里，或五六十里，此等小國，求也爲之，比及三年，可使民皆富足而已，至如禮以節民性，樂以和民心，如此等事則以俟君子，非求所能也。蓋冉有謙退，本自遜了，又以子路見哂，故辭益遜。

○三年可使足民者，蓋必制其田里，教之樹畜，均其徭役，薄其税斂，食之以時，用之以禮，如此則民仰足以事父母，俯足以畜妻子矣。○安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂。禮樂教民之事。治民者既富矣，而又教之，方爲盡道。冉求所任者，富民之事耳，見得還缺一段，故明説出而不自居。

○「如其禮樂，以俟君子」，此禮樂就化民上説。君子猶言賢者，賢者則能盡禮樂於己，然後能以禮樂化民也。

以此見由、求二子不但心術不同，才調亦自不同。子路所設施者兼政教，而冉求則只是政一邊。子路合下便説千乘之國，求則只六七十、五六十。子路便説出許多人不能爲，而己獨能爲之意思。冉求只恁地説個平常治道如此，然其所自許者只亦是足民而已。雖是謙詞，然其才品大概如此。夫子答孟武伯曰：「千

室之邑，百乘之家，可使爲之宰也。」與此若合符節。且其許子路者亦無少異，方知三子所自任自是實事。○可使有勇之使屬由，可使足民之使屬求。

「赤！爾何如」

○赤之言志，承冉有而言。夫禮樂之事，冉有之所讓，實公西華之所志也。然華見冉有以歸諸君子矣，若據然承之，❶則是以君子自居。且子華自是禮樂中人物，固亦求之所知，其曰「以俟君子」，似亦有推讓子華之意。故子華將言己志而先爲遜詞曰：「夫禮樂，赤也『非曰能之，願學焉』。假如宗廟之事，或諸侯會同，以服則玄端，以冠則章甫，禮樂之所在也，於是時也，赤則願爲小相焉。」「願爲小相」，如云從大夫之後一般。據禮初無大相小相，然禮有上擯末擯之類，不可不知。

「願爲小相」，言願得贊禮於其間也，分明是相君祭祀，相君會同也。見天子時雖容不得，然諸侯相會，及在外間調度諸事，皆相也。○「宗廟之事」，禴祠與蒸嘗之祭也。宗廟指天子宗廟言，公西華所任者諸侯也，故下文繼以會同。○注何不曰「會謂好會，同謂同盟」，而必曰「諸侯時見曰會」云云，疑馮説不同，會同朝於天子也，非謂諸侯相會同也。時見曰會，不以常期見也。衆覜曰同，王十二年不巡狩，則六服一齊並見矣。○諸侯有四時之朝：春曰朝，夏曰宗，秋曰覲，冬曰遇。四時之外爲會爲同。四時之朝則六服分爲四分，更遞來朝，一歲而周，會則無常期，同則以王不巡狩，諸侯既不得

❶「據」，嘉靖本、四庫本作「毅」。

就見，便當直往見以承王命云云。不分四時，一時盡朝也。若殷見四方，亦分四時而周，同巡狩。

《周禮・春官・大宗伯》「時見曰會，殷見曰同」，謂諸侯以非時見於天子，或同六服，齊見天子也，故曰宗廟會同，非諸侯而何！ 然則宗廟亦天子之宗廟也，諸侯相見不可謂之會同，此正名所不容，蓋言不順也。○宗廟會同，依馮氏説作諸侯事爲順，若作天子説，則天子之擯相，諒亦非諸侯也。若諸侯會同於天子，則相於何處贊諸侯禮？ ○「端章甫」帶上讀，君相皆然，乃禮法之場盛服也。

「宗廟之事，如會同」，不必説諸侯字，至孔子方曰「非諸侯而何」，究其實則指諸侯也。

○宗廟只是諸侯，宗廟會同亦是諸侯，不必以天子爲主，而小相爲諸侯。既以小相爲諸侯，則與宗廟會同「非諸侯而何」一句全相反了，不成文理。

「點！爾何如」

○「撰」，具也，死字。三子言志云云，皆其素具也，故曰撰。點言「異乎三子者之撰」，似若有難言者。子曰「何傷乎」，言縱異於三子何傷，亦各言其志也。令點言其志，非謂三子亦各言其志也，與後面一句不同。點之所言，皆就今日之所樂而言，此便是其志也。方暮春之時，天氣和煦，於是冬衣已解，春服既成矣，時則冠者五六人，童子六七人，相與浴乎沂，風乎舞雩，又咏而歸，點之志如斯而已矣。

「鏗爾」帶下句讀，「鼓瑟希」非瑟音希也。「鏗爾」是以手推瑟而起，其音鏗爾也。

○「暮春者，春服既成」，暮春决是夏正，若周正之正月，其時猶寒，何可浴也？雖今之三月，若非温泉，恐亦未可浴。故《集注》又附以地志温泉之説，有劑量矣。○「風乎舞雩」，三月似亦非乘凉之景，蓋和煦之時，遊行之餘，兼以温泉之浴，宜暫就高燥以取凉也。○「上巳」，三月第一巳日也，古今用此日祓除，自魏後只用初三日。上巳如首丁之類。巳日，甲也。祓除，祓亦除也，除舊取新之意。浴亦是去舊垢而自新也。浴，盥濯也。盥，洗手。濯，洗身。依《語類》只是手足壇墠。除地爲墠，築地爲壇。○舞雩，祈雨而祭之謂雩。

謂之「春服既成」者，北人皆隨時辦衣，今年服者明年不可用，又却新置衣，或將舊衣再製，至今風俗如此。

○「暮春者，春服既成」一段，場中若出此題，篇末當發出「異乎三子者之撰」意思以繳之。蓋春服非章服之比，童冠非冠蓋軒冕之儔，沂水舞雩又非廟朝具瞻之地，詠歌而歸，各適其適，皆非有待於外者也，句句意在言表。

曾點言志一段，若仔細體認，令人消得無限利禄鄙吝之心。點見得這天理流行，隨處充滿，無一不周匝處，觸目都是這道理。其曰云云者，特就眼前觸景一事而言，非專以此爲樂。若專以此爲樂，則不足爲點矣。○天理流行，隨處充滿者，近自一身之間，目視而耳聽，手持而足行，以至於身之所接，如君臣父子之屬，皆是道理如此。一動静，一衣服，一飲食，以至鳶飛魚躍，都是此理，所謂「語大，天下莫能載；語小，天下莫能破」，「優優大

哉，禮儀三百，威儀三千」者也。○朱注云「有以見夫人欲盡處，天理流行」，必兼「人欲盡處」言者，理、欲不兩立故也。如曾皙這等氣象，試看爲人欲所羈係者能有此否？蓋人惟心中有一點累，便自從容脱洒不得，且亦無緣有下面與物公共底意思。

「悠然」，悠，寬緩也，是無介累也，與「規規」正相反。凡人有介累者，自急促，無介累則超然物表矣。自「直與天地」云云，至「之妙」，所以狀其胸次之悠然，隱然自見於言外。曾皙當初説時，初未嘗特認這一個氣象説來，此是傍人看得是如此，故曰見於言外。當時唯孔子解此，三子與之同侍，亦未必知也。或因夫子嘆息而深許之，後方辨得出，亦未可知。記者蓋亦有以識此，便是知此。○「曾點之學蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠缺」。《集注》此段最有力。下面「動静」「從容」，自此一見上來。「其言志不過即其所居之位」云云，亦自此一見上來。且見得注中文字不虚。

朱子曰：「夫子與點，以其無所係着，無所作爲，皆天理之流行。夫何爲哉？恭己正南面而已。」「天叙有典，勑我五典、五惇哉！天秩有禮，自我五禮五庸哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！」即此氣象，夫子以其所見極高明了。

○「人欲盡處，天理流行」，只此一意，堯、舜、孔子便做得到，曾皙只是見到。如一個大寶珠，堯、舜、孔子便實有在懷袖中，皙便已曾看見在。○朱子曰：「上蔡説『鳶飛魚躍』，因言知『勿忘、勿助長』則知

此，知此則知夫子『與點』之意。看來此一段好，當入在《集注》中。」曾皙終是狂，如季武子死，倚其門而歌。曾子芸瓜誤傷其根，被棒仆地，此亦堯舜氣象邪？就好處説，便是堯舜氣象；就不好處説，便自爲一等論。

〇三子者正使得盡行其志，亦終局於一君一國之小，其事業猶有限量。如曾點所見充得去時，便能使四海之内無一物不得其所者。他是甚氣象！孔子老安少懷，便只是此意。〇「視三子規規於事爲之末」，「末」字重，事爲非不好，只是三子説得氣象也局促，無廣大自得之意耳。

〇「事爲之末」，「事爲」猶言事功。曾點所言，只是日用之常，非事功也。門人記其本末，獨加詳焉，不必以「鼓瑟希」爲本，「喟然嘆」爲末，亦大概説本末，爲其事之首尾也。〇莊周所見，亦有似曾點，但曾點是先得内一邊，便藐視了外邊，莊周都不曾有道理，隨處充滿之見，只是糠粃世故意多。

夫子「與點」，連「鼓瑟希」從容意思亦該了。觀《語録》可見，更以子路之「率爾」爲夫子所哂，照起尤信。〇夫子嘆息而深許之，連動静從容，亦是隨處充滿中之一分。其哂子路亦連「率爾」，或欲以「喟然嘆」只帶「暮春者」，説及其言不讓，亦只是「千乘之國」云云。如此則記者著個「率爾」及「鼓瑟希」云云，都無用了。而朱注尤可據。〇曾皙志趣無比底高遠，然其説得來却如此平實，此其所以愈見其爲高，而與聖人之志同也。但其重重説來，比老安少懷又覺似露痕迹矣，比三子儘閑暇平淡。

○仲珠之説，似以曾點之言亦爲見用之具而發。此處當有辨。朱子嘗曰：「曾點所見者大，故雖夫子有如或知汝之問，而其所對亦未嘗少出其位焉。蓋將終身於此者，而其語言氣象則固位天地，育萬物之氣象也。」味朱子斯言，則曾點所對不就如或知汝上説了。至其堯舜事業優爲之意，此乃後人在傍看出。朱子亦有含蓄意，故曰「視三子規規於事爲之末者」不侔。

「三子者出」

曾晳以夫子獨與己之志，而於子路則哂之，於二子則又默焉無言，未知果以爲何如，故留身而有請焉。

「爲國以禮」，要只是無欲上人之心所充。其言不讓，思在上人。○「爲國以禮」，禮以辭遜爲本，而由也其言不讓，是故哂之。「爲國以禮」，「禮」字該得廣，讓特其本耳。

○「惟求則非邦也與」，意以夫子既哂由之不讓，如求所言，亦是以君國自居而不讓者，何不見哂，故問之。「惟求則非邦也與」，其問也微，而夫子却答開去，不答以不哂之故。然曰云云，是亦許之，既許之則何哂，總是曾晳認其言不讓意未完。蓋夫子之哂子路，非哂其欲爲邦也，是哂其「率爾」，且其意氣激昂軒發，殊少雍容退遜之風，非爲其欲君國而哂之也。

○「安見方六七十如五六十而非邦也者」，言求之所任，固亦君國之事也。宗廟、會同兩項事云云，「非諸侯而何」，且其言曰「願爲小相」，夫以赤之才而爲之小，又孰能出其右而爲之大乎？然則赤所任者，固亦君國之事矣。○前赤言志

處，若依馮説，則此處「非諸侯而何」一句似虛而無用了。

○須要見得，孔子虛空説個「赤也爲之小，孰能爲之大」，要何用？ 蓋赤本意豈是要爲小相，不過擇其卑者而自處耳。夫子獨解其意，而知其以宗廟會同之禮自當也。今人都不解此意，而説得鶻突了。或者以宗廟爲天子之祭，會同爲諸侯之事，亦非矣。「非諸侯而何」一句，不可輕地看。蓋亦謙言爲諸侯之小相，而實是要爲諸侯宗廟會同之事。○「與聖人之志同」者，聖人之志，與天地萬物上下同流，各得其所是也。曾點之志，亦與此同。「行不揜」者，曾點只見得道理隨處充滿，未能行得隨處充滿。若要行到隨處充滿處，亦不必得位，孔子是也。

○按曾點所言，止是童冠浴詠之常事細故耳，如何便爲有堯舜氣象而與夫子之志同？ 雖曰「有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠缺」，然即其言而究其實，又果何以驗其真有此見哉？ 曰：「道理之周匝，自跬步之間，目睫之內，以至於天之涯，海之角，真無一罅之欠缺處也。若曾點之舍瑟起對而氣象之從容，樂與童冠浴詠而無慕乎其外，則是有見得眼前步步皆是道理，無所假借，無所等待者也。若彼三子之所志，却是置却目前所得爲道理，而越向千里外尋事業，又却有待於夫人，而未必得自遂者也。其視曾點所見道理，果孰爲到與未到哉？ 如孔子老安少懷友信，亦是目前便可做得的事，而有能使萬物各得其所氣象，與曾點之見實一也。又如顏子之毋伐善施勞，亦是眼前性分内做得的事。

若子路與朋友共之云，亦須有待於車馬輕裘之推濟矣。所造所養不同，則其發於言論者終不得而强同也。」〇子路只爲不達「爲國以禮」道理，曾皙達得了，便是堯舜氣象。「知夫子之志」，非是說他只窺知得夫子之志底道理言，夫子所志底道理，曾皙亦知得也。

禮樂道理甚大，天高地下，萬物散殊而禮制焉；流而不息，合同而化而樂行焉。故先王大禮與天地同節，大樂與天地同和。由是而知，公西華所志者，抑禮文之末耳。然使公西華果能達此大源頭道理，則宗廟會同之間，皆天理之大原所在，如何小看得？但公西華其實未見得，若見得便在曾皙之右矣。其謙遜固好，但以曾皙大處來看，見猶是尋常。〇曾點之言儘平實如此等言，亦不怕行不揜，只是其氣象地位占得來大了，故難掩。

須要看得子路爲之三年，如何便能使民知方，冉求如何便能足民。程子所謂凡此類皆當思其作爲何如乃有益。至於曾點又當思其如何謂之堯舜氣象，須是見得方是。曾點所言，若無可措諸用道理，聖人如何恁許他？惜乎點之行不掩言耳。〇《集注》謂「三子皆欲得國而治之」者，非謂其皆欲爲諸侯也，蓋所謂由也爲之，求也爲之，只是謂其得國之柄，如管仲爲政於齊，子產聽鄭國之政之類，不然則是遊心千里之外矣。其曰宗廟會同「非諸侯而何」，亦謂其得以周旋夫宗廟會同之間，以羽翼其事。即是子華、冉求爲國之意，亦非小小事任也。此說今人恐多未信。

此章所謂「三子皆欲得國而治之」，謂有能委國而授之以政者也。此與下文「惟求則非邦也與」初若不妨一理也。赤之願爲小相，本亦謂相諸侯。若使人人願爲諸侯，亦是游心千里之外，而覬不可必得之幸矣。顔淵問爲邦，豈固欲爲諸侯耶？朱子曰「顔子王佐之才，故問治天下之道」，亦豈謂其欲爲天子耶？

○四子侍坐，而夫子啓以「如或知汝，則何以哉」，蓋欲其試言用於世則何如也。三子皆言爲國之事，皆答問之正也。曾晳，孔門之狂者也，無意於世者，故自言其瀟灑之趣，此亦答問之正也。夫子以行道救世爲心，而時不我予，方與二三子私相講明於寂寞之濱。乃忽聞曾晳浴沂詠歸之言，若有獨契其浮海居夷之云者，故不覺喟然而嘆，蓋其意之所感深矣。所與雖點，而所以嘆者豈惟「與點」哉？繼答曾晳之問，則力道三子之美，豈以忘世自樂爲賢，獨與點而不與三子者哉？後世談虚好高之習勝，不原夫子喟嘆之本旨，不詳本章所載之始末，單摭「與點」數語而張皇之，遺落世事，指爲道妙。甚至謝上蔡以曾晳想像之言，爲實有暮春浴沂之事云，三子爲曾晳獨對春風冷眼看破。但欲推之使高，而不知陷於談禪，是蓋學於程子而失之者也。程子曰：「子路、冉有、公西華言志，自是實事。」此正論也。又曰：「孔子與點，蓋與聖人之志同，便是堯舜氣象。」此語微過於形容，上蔡因之而遂失也。曾晳豈能與堯舜易地皆然哉？至若謂「曾晳，狂者也，未必能爲聖人之事，而能知夫子之志」，遂以浴沂咏歸之樂，指爲老安少懷之心，曾晳

與夫子又豈若是其班哉？○竊意他日使二三子，盍各言爾志，此泛言所志，非指出仕之事也。今此四子侍坐，而告以「如或知汝，則何以哉」，此專指出仕之事，而非泛使之言志也。○老安少懷之志，天覆地載之心也，適人之適多。❶浴沂詠歸之樂，吟風弄月之趣也，自適其適之意多。❷曾皙未得與堯舜比，則豈得與夫子同？此亦合於其分量而審之矣。

○曾點言志，似若未甚廣大者，蓋道理取之左右，而事功付之倘來也，故程子直以爲堯舜氣象，而與夫子之志同云。

## 顔淵第十二

「顔淵問仁」

○聖門之學，以求仁爲要。然仁道至大，雖以顔淵之天資，得聖人博文約禮之教而服行矣，然猶未能真見其所以爲仁者，故於此有問焉。淵問如何方是仁，夫子答之，意以人皆有是仁，而或不仁者，禮之未復也。禮之未復者，己之未克也。故必盡克了己私，而一歸於禮焉，則事事皆天理，而仁在是矣。然有是功則有是効，其功深者其効大，故誠能一日之間克己復禮而爲仁，則人同此心，心同此理，天下之人聞之見之，莫不皆與其仁矣。夫爲仁，只在於一日之克復，而其効極於天下之歸仁如此。然爲仁，只在我而已，由人乎哉？誠能决機於己，而日日克之，不以爲難，則私欲淨盡，天理流行，而

❶「之適」下，嘉靖本有「之意」二字。

❷「其適」，四庫本無。

仁不可勝用矣。

克，勝也，直至那邊全倒了，只有我在方是克。聖人此「克」字最重，故曰「如紅爐上一點雪」。〇「己」謂身之私欲也，兼三項：氣質之偏一也，耳目口鼻二也，人我忌克三也。分言之則有三，若單舉耳目口鼻，便該了那兩項。且如氣質之偏，是偏個甚麽，人我忌克，是忌個甚麽。故下文之言，只説非禮勿視、聽、言、動盡之矣。謝氏謂「須從性偏難克處克將去」，是於「難」字提撕，亦非身之私欲外意也。〇「克己」，「己」字下得最好，不曰克私，不曰克欲，而曰克己，蓋利心生於物我之相形，人惟知有己，故一向狥私去。注云「謂身之私欲也」，身對人，私對公，公則物我公共人所同然，而視、聽、言、動皆禮矣。〇「性偏難克」，此「性」字兼氣質而言也。或曰：「專指氣質，不兼理。」非也。氣質者，理之所寓，氣質偏則理亦隨之矣。〇性偏難克，或偏於剛，或偏於柔，或性坦率之類，如子路之剛勇，子張之便辟，子夏之狹隘，冉求之退縮之類。謝氏此句重在「難」字，蓋恐人只從那易克處克去，而忌其難，故云然，亦是先其難之意。〇「復禮」，復，反也，所謂欲盡而理還，則滿腔子裏盡天理，帶事説。〇禮者，天理之節文也，猶言天理之當然，故下文只用「天理」字，無「節文」字。如慶源説，節者其限制等級，文者其儀章脉理。恐未解得此意。須看朱子解「禮之用」，則兼人事儀則，而此則專言天理節文者可見。

克己之外更無復禮。禮是吾本有底物，被己推出去，今既克了己，禮便自復。故

下文曰「非禮勿視」，克己也。非禮勿視，則所視者皆禮矣。克己外豈有復禮乎？所以聖人只説非禮勿視，非缺了復禮意思也。味《集注》「蓋心之全德，莫非天理」，專指天理，下却云「亦不能不壞於人欲，故爲仁者必有以勝私欲而復於禮」云云。○克己復禮，間不容髪。

「克己復禮爲仁」，言克己復禮，此所以全其本心之德也。如此説方與注合。而本文兩個「爲仁」字都一般，不然則注所解之「爲仁」，乃「爲仁由己」之爲仁矣。○「仁者，本心之全德」，此據見在者而言。「爲仁者，所以全其心之德」，言復其本心之全德也。克則己私之盡去，復則天理之盡復，如此方是全其本心之德。○程子「方始是仁」一句，似與本文「爲仁」字不類。「天理流行」，「流行」字極重，須是己私克盡，然後天理之在我，無所阻礙，方得周流無滯。

爲仁全在復禮上，復禮全在克己上。克己再無别法，只要誠意。○「蓋心之全德，莫非天理」，言我之所得於天底物事，全是天理。「全德」字面虚。○「事皆天理」，指視、聽、言、動之類，言天下無一物不關着心。克己如下文四勿，固是事，然須把定着心方得。勿者，從心上勿去。○這克己復禮，不是一事二事克復，須要克盡己私，皆歸於禮，故曰「事皆天理」。且看仁是個全德，如何得一二事合理便了？克復地位，儘高儘難。

兩個「克己復禮」，畢竟都同，但下句須添一「能」字。○上句「克己復禮」，以用工者言。下句「克己復禮」，以成功者言。故以「一日」字加其上，然畢竟同。

「天下歸仁」，天下之理有其功則有其效，其功深則其效大。人欲無一毫之不去，天理無一毫之不復，則無一事之非仁。無一事之非仁，則無一人之不歸吾仁。天下者，盡乎人之詞也。此天下不可說「營東邠西」云云，須要活説，猶子夏言「四海之内皆兄弟」，總是言無一人之不然耳。〇天下所以歸仁者，人同此心，心同此理。故所取必得由今而觀萬世，莫不歸仁於顔子矣，豈不信哉？〇「歸」，猶與也。與，許也。凡物與人，便是把這物歸他了。稱道人亦然，把這好名目加他，便是把這個歸他了。字義須要解得切。〇「天下歸仁」者，蓋仁者天下人心之所同。而克復以全其仁者，則吾之所獨也。吾能克復以全吾仁，則是人心之所同者，我先得之矣，天下安得不翕然歸吾仁哉？此正與盛德至善，民不能忘相似，皆實理也。人知而信者爲難。〇「天下歸仁」者，他能爲仁，天下之人聞之見之，盡稱許其仁，是以仁歸之也。如翕然歸之之歸。今人但見人事做得合天理，便都稱許他説，此人作事合天理，此便是歸仁。〇天下之事，功效相因，理之必然，故夫子告顔淵「克己復禮爲仁」。必曰「克己復禮，天下歸仁焉」，爲其事而無其功，髡未嘗覩之也。聖賢之學，正其誼不謀其利，明其道不計其功。夫子之告顔淵而有是言，亦以見仁之好爲也，告仲弓亦然，總是出於理之必然。下注云「亦以其效言之」，「亦」字承此章言。夫爲仁只在於克復，其效甚速而至大如此，然其機則惟於己決之。「爲仁由己」，此「爲仁」與上文同。〇「機之在我而無難」，意

在言外，天下之事凡由我者皆易，係於人者皆難。曰「爲仁由己，❶而由人乎哉」，正以見其無難也，在我決之而已，我要爲便爲。○機者，發動所由，物之所由以決者也。故古人有曰「決機」，又曰「其機如此」，言其所係也。如爲仁則係於己，故曰「其機在我」，既係於我則決之自我矣。○日日克之，不以爲難，是能決機於己也。○「爲仁由己」，仁者吾所自有，爲之何假於人之助，而亦非人所能助。

「請問其目」，是要夫子指出條目所在，與他去下工夫。夫子既答云云，他便請事斯語。

理、欲界限，甚難分別，多有認欲爲理者。舜命禹「惟精」，惟精則察夫二者之間而不雜，豈當爲易？顏子聞夫子之言，則於天理人欲之際已判然矣。此非顏子不能，故曰「非至明不能察其幾」。天理只是禮，人欲只是己。○嘗怪顏子於理欲之分際所在既皆如此分明，乃反不知其條目，爲何？須看直請其條目意如何。蓋夫子所以告顏子者，只是要他克己復禮，顏子便曉得何者爲己而在所當克，何者爲禮而在所當復，但不知夫子是要他克去何件。○「請問其目」，目，條件也。夫子云云，都是閑邪存誠之意。四者皆身之用，而爲由中應外者，勿則制之於外，以養其內也。○四勿不必分，謂防其自外入，謹其自內出，大抵四者身之用也，夫子無此內外交進之意。

顏子之非禮，非若他人之非禮，略略出天理些便喚做人欲，便須克了。言動皆有

❶「仁」，原作「人」，今據四庫本改。

所觸而後發，如何説是謹其自内出者，要皆是制外養中也。

程子「由乎中而應乎外」一句，帶「四者身之用也」，作一截；「制於外所以養其中也」，自爲一截。

視箴。○「心兮本虚，應物無迹」。無迹者，出入無時，莫知其鄉，安有形迹可見？應物雖無迹，亦在操之而已。然操之則有要，惟視爲之則。此則字即上文要字，意非操心之要在於視，視其則也。○何以視爲之則？蓋凡非禮之色，一接於目，便是一個蔽也。蔽一交乎前，吾其中動而遷矣，所謂物交物則引之而已。此蔽字作死字看，制之於外，不爲所蔽也。制之於外，應蔽交於前；以安其内，應其中則遷。「克己復禮」，此視上之克己復禮也。「久而誠矣」，此以制外養中説，久則外不待制而自無，内不待養而自存，是爲誠。○「制之於外」，是克己也；「以安其内」，是復禮也。「久而誠矣」，謂從容不勉地位，是仁之極致也。

聽箴。○「知誘物化」，「知」字從知覺上説，謂知誘於物，而爲物所化也。不見了秉彝也，遂亡其正。正即秉彝之性也。人有秉彝，秉彝出於天命。○「卓彼先覺，知止有定」，是於天理人欲之際已判然了底。「閑邪」即克己，「存誠」即復禮。存誠即還其秉彝，而不忘其正也。

言箴。○躁則雜冗，妄則逆理。静專不可依輔氏分。躁妄不可分屬氣屬陽。自「人心之動」，至「内斯静專」，專就理欲上説，是克己復禮正意。「矧是樞機」以下四句，則就利害上説。「興戎出好，吉凶榮辱」是六件，不可依蔡氏分貼。○「傷

易則誕」，所謂妄也。「傷煩則支」，所謂躁也。此二句貼前上四句。「己肆物忤，出悖來違」，此二句貼前下四句。○「樞機」不是謂「人心之動」有善惡，因言以宣之而後見於外爲樞機，此説且與《易大傳》本意不同，如此則心是樞機，不是言爲樞機矣。只下文「興戎出好，吉凶榮辱，惟其所召」便是此一句，只云言語是人之樞機所在，而下文便説出云。○「己肆物忤，出悖來違」，便是「矧是樞機」一段意。「非法不道」一句，只替「非禮勿言」一句，用亥韻爲協耳。「欽哉訓辭」，指非禮勿言也。

動箴。○兼「誠之於思」，「守之於爲」。言者，思者，心之動也；爲者，迹之動也。○朱子曰：「思者動之微，爲者動之著。」本文「動」字自兼此。蓋只思處便是動了，所謂迹雖未形，而幾則已動也。《中庸》便指一念之萌處爲動。○「順理則裕」，裕，安也，義中有利也。「從欲惟危」，❶利害相因也。「造次克念」，求誠之於思也。「戰兢自持」，求守之於爲也。○哲人、志士，以己能者言。志士雖見不如哲人之早，然亦不至有非禮之動。「習與性成」，言習慣如自然也。新安之説非是，以性爲氣質了。

四箴通是制外養中意。視曰「制之於外，以安其内」，聽曰「閑邪存誠」，言曰「發禁躁妄，内斯静專」，動曰「造次克念，戰兢自持」，都是此意。蓋克己就帶復禮也。

此章乃聖賢傳授心法。蓋從古堯、舜、禹、湯、文、武、周公，其相傳秘指只是一

❶「危」，原作「己」，今據嘉靖本、四庫本改。

「精一執中」。「精」則察夫二者之間而不雜，所謂至明以察其機也；「一」則守其本心之正而不離，所謂至健以致其決也。

「仲弓問仁」

仁，非敬不存，非恕不行。不敬則所以處己者未免於私意，而有以來人之怨；不恕則所以處人者未免於私意，而有以來人之怨。能敬且恕而仁了，故内而在家，則父母稱其孝，兄弟稱其友，外而在邦，則以上得君，以下得民，總是仁之效。上章「天下歸仁」，此章邦家「無怨」，怨即歸仁之反也。要味「主」字、「行」字意思如何。○出門使民而不敬者有矣，未有見大賓、承大祭而不敬者也。○「使民如承大祭」，非不接物也，然敬還是自家敬。敬是用於己道理，恕是施於人道理。私意無所容，不必分内外。○「敬以持己」，只是收攝得心在。「恕以及物」，只是事事順天理，合人情，非有委曲姑息之私也。即是「敬以直内，義以方外」道理。○「出門如見大賓，使民如承大祭」，此或仲弓已仕時夫子所答之言，故有「使民」字。又依《左傳》則古語也，又難以意料論。○「天下歸仁」，是亦以其效言之，獨不言「使」以自考者，顔子無待於此也。○克己復禮、主敬行恕，所以不同者，只是克、復二字重。○惟謹獨便是守之之法，言不必勉强拘束也。○新安之説恐非正意，守之謂守着敬心也。○有諸中而後見於外。其實見賓、承祭亦非全是外，只明其敬之見於應事者言，儼若思時則此敬全在其中。

「司馬牛問仁」

牛多言而躁，其病在於心不存。夫子答

其問仁，何不只告以存心，使其於病根所在致力，而乃以「訒」言告之，何邪？曰：「自源固可以及流，泝流亦可以得源。故但訒其言，心便收攝在，固一舉而兩得也。如此則得訒言字面出，於牛易於體認省察耳。」○「多言而躁」，言既傷於煩，而發得來又躁，不仔細着思量方發。

「其言也訒，斯謂之仁已乎？」子曰：「女知仁者之言訒而已，而不知仁者之言所以訒。」蓋仁者爲之難，「言之得無訒乎」，不胡亂做者必不敢胡亂說，是則「其言也訒」，似若未足爲仁，而其所以訒者在於心之存而爲之難，則仁不外是矣。○牛意以「其言也訒」是强閉之而不出，故疑未足盡仁。夫子以爲是仁者全在心存而不放上，故《集注》於此眼目上發揮着力，心不放則事不苟，事不苟則言自不易。○「爲之難」者，以道理難盡，真知其難爲而不敢易爲之，不敢易爲之便是用心仔細，務盡道理，故其言自然訒。若以苟且心作事，何難之有？蓋爲不知其難也。惟不知其難，則輕易其言矣。○「蓋其德之一端也」，謂仁者之德不止此，此特其衆德中之一德耳。小注「四勿中之一」說未切。

「司馬牛問君子」

憂者，心懷憂戚。懼者，懼禍至也。憂對樂言，懼對安言，樂然後安。憂則必懼。可把「仁者不憂，勇者不懼」來照看，可見憂全在心，懼是作事有所怵畏之謂。○「仁者不憂」，坦蕩蕩也，無愧於心也。「勇者不懼」，無所攝於外也。「內省不疚」，則吾之氣足以配乎道義，吾之志足

以質諸鬼神，行與吉會，自無可憂懼。縱有非意之來，亦非己所自致，而不必憂懼矣。或曰「不憂不懼」未説到吉凶禍福，此泥也。且看「向魋作亂，牛常憂懼」，憂懼甚麽？「仁者不憂，勇者不懼」，豈都是不説到禍福？○不難於不憂不懼，而難於内省不疚。據不憂不懼，未足爲君子，然本其所以不憂不懼在於内省不疚，不謂之君子可乎？○内省不疚，何憂何懼，非寬之也，勉之也，使其能至於内省不疚，則爲魋憂懼之心亦自釋矣。夫子固不專爲此發，然亦在其中，所以爲聖人之言。○「内省不疚，夫何憂何懼？」然則向魋作亂，牛内省有愧乎？以爲有也則非其罪，而夫子其教之無憂懼矣；以爲無也，則司馬牛已君子乎，而此一事便得爲内省不疚乎？蓋夫子之言意渾然，而盡其在我之意亦在其中，牛亦自可意會。

「司馬牛憂曰」 含愁而言也❶

牛之憂，只爲其兄憂邪？抑亦是爲己憂也。然據子夏述所聞「死生有命，富貴在天」之語，則非專爲向魋解釋者。觀「我獨無」之句，則亦以己無兄弟爲憂。雖注爲「憂其爲亂而將死」是指爲魋，然畢竟牛之所以憂魋之將死者爲何，豈不是亦爲己耶？

「死生有命，富貴在天」，子夏述此，只要得「天命」二字出，言牛之有兄弟無兄弟亦天命也，何必憂？固非牛憂桓魋之將死，而子夏言「死生有命」以寬之也。

○「死生有命」，言其已定了；「富貴在天」，明不在我也。蓋牛所憂者在無兄

❶ 「含愁而言也」，或應在下文「抑」字之下。

弟，子夏此二句意謂：「無兄弟也着罷了，憂之無益。」下文又告以自不必憂，言能脩己而不失人，則自有許多兄弟，何必憂焉？又是一意。○夫子嘗曰匡人「桓魋其如予何」。此死生有命之說也。又曰「得之不得曰有命」，此富貴在天之說也。敬而無失，則所處無不當；恭而有禮，則人人都見好了。如是則愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之，而四海之內皆兄弟矣。○敬非難，敬而無失爲難；恭或能之，中節則未必能也。恭而有禮，當把恭近於禮。及恭而無禮則勞，來照方見，禮是個節文。今有人雖恭於人，但不問所宜，而泛泛一概施之，則人之愛敬我者反有限矣。何也？得人愛敬，須是有道理在。○「四海之内皆兄弟也」，此恐非聞之夫子者。故此一節都斷作子夏自言似當。蓋子夏因「人皆有兄弟，我獨無」而生，故知此不是述所聞，只是上兩句述來說。

「子張問明」

○大抵子張爲人踈略，易以言語惑亂者，故夫子告之以此。「浸潤之譖」，以漸而入，人之深也。「膚受之愬」，愬得痛切，有以觸動人也。如此者，人所易惑也。今焉有以察之而不行，可謂明也。「豈惟明哉」云云，可謂明之遠矣。○寬寬底譖，急急底愬。○「膚受之愬」，或云只是與急解救，非也。若己受害了底，便不可愬耶？愬則容亦有膚受者。

既曰「可謂明也已矣」，又曰「可謂遠也已矣」，以「明」不足以盡之也。○一說遠不是明之至，只是心之不蔽於近，要主圈内注，曰不然。

子張只是問「明」，夫子答之云云，「明」不足以盡之也。「此亦必因子張之失而告之」，此句是虚説。而輔氏便以好高務外來解，恐未然。〇子張問「明」，夫子曰云云，他日問「辨惑」，夫子又曰云云，則子張躁率之病可知矣。

注云「遠則明之至也」，何以置在圈外？曰：「此句不差，只是『視遠惟明』一句『遠』字與本章不同，與上句不合。蓋自爲一説，亦不必與書本旨合也。《書》言『視遠惟明』，與『聽德惟聰』一類。」

人須要居敬窮理，居敬則心有所把持而難動，窮理則人情曲折皆在所照而不可惑。子張爲人，恐於此猶未也。夫子以是告子張，爲子張者着力，只在《集注》「察」之一字。

「子貢問政」

夫子三言，有富而教之之意。〇自爲政者所施之先後言，則先兵、食而後信；自其輕重而言，則信重於食，食又重於兵。〇「民信之」，言須求所以得民信者。〇「民信之矣」，謂至此而民信之也，非謂至此方施信於民，而教民信也。味「矣」字可見，信者民生不可一日無者也，豈有容至兵、食足後方始施信民？「無信不立」，專主理言，注中「安」字貼此意。〇兵、食，民賴以生之物，信則民賴以生之理也。〇「民信之矣」，還主在上者言。且看下文注云「寧死而不失信於民，使民亦寧死而不失信於我」是如何，最要於「使」字上着眼力。〇「然後教化行」，謂教化得行也，非謂至此方行教化也。又如仁謂教化浹也。

「必不得已而去」，不可指定如何不得已。

若說如何不得已，則子貢亦可自擇所去矣，而又曰「何先」何歟？

○「必不得已而去，於斯三者何先」，請試言其狀。如河内凶則移其民於河東以就食，是食足矣。如河内無人可守，則兵又不足也，若移老弱於河東以就食，移河東之粟於河内以給兵壯，是食足，兵亦足矣。然遺民凋弊，行齎居送有所不堪者，是信又不得全也，則將奈何？曰「去兵」。蓋食足、信孚，上下輯睦，吾國無釁，敵國難犯，河内之守固應無恙也，萬一失守，必不至於土崩瓦解，此聖賢之長策也。○「必不得已而去」，言三者不容俱全也。如云得倉廩實，又不得武備脩；得武備脩、倉廩實，又不得教化行，則姑去其一，何者在所去乎？此皆主危急言。子貢又言只據食、信二者，若不容兩全，則當何去？子曰「去食」，下二句則言食即去而信不可去之意。○「寧死而不失信於民」，是教化行意；「使民亦寧死而不失信於我」，是民信於我意。○無信則雖有食而生，然相欺相詐，與禽獸無異，雖生有不安也。爲政者雖知信之當先，然其施爲必自兵、食始，若是則信之所全者多矣。若看朱子注而有泥於人情民德之言，則或不得並行不悖矣。要此意方明。○前言「教化行而民信於我」，後言「寧死而不失信」，此處常處變之別也。○或以注中「非兵食所得而先也」一「先」字來照，則是曰「去兵」則以信、食爲先矣，曰「去食」則以信爲先矣。此說似長，方於大文小注都合無碍，一定當從。○魯僖公二十五年冬，晉侯伐原，命三日之糧，原不降，命去之。諜出曰：

「原將降矣。」軍吏曰：「請待之。」公曰：「信者國之寶也，民之所庇也。得原失信，何以庇之？所亡滋多。」退一舍而原降。若晉侯亦可謂知有信之爲重矣。晉侯，文公也。○温公曰：「信者人君之大寶也。國保於民，民保於信。非信無以使民，非民無以守國。是故古之王者不欺四海，霸者不欺四隣。善爲國者不欺其民，善爲家者不欺其親。不善者反之。」云云。昔齊桓公不背曹洙之盟，晉文公不貪伐原之利，魏文侯不棄虞人之期云云。晉文公將與楚戰，謀於舅犯曰：「彼衆我寡，奈何？」對曰：「戰陳之間，不厭詐僞。君其詐而已。」雍季曰：「以詐遇民，偷取一時，後必難復。」文公曰：「善。」乃以舅犯之謀與楚人戰，及勝而行爵，則先雍季，後舅犯。曰：「舅犯言，一時之權。雍季言，萬世之利。」仲尼聞之曰：「文公之霸也宜哉！既知一時之權，又知萬世之經。」

「棘子成」章

棘子成疾時人文勝而曰：「君子質而已矣，何以文爲？」子貢曰：「惜乎！夫子此説本崇本抑末之意，君子也。然意雖厚而言則病，今雖駟馬不能追其舌矣。」言出於舌，駟馬之行至速也，駟不及舌，斯言之玷不可爲也。「夫子但知質之不可無，而不知文之不可無也。」蓋文猶質，質猶文，文質一般重，不可相無。「夫君子小人之所以分辨者，全賴有文在。若必盡去其文，而獨存其質，則君子小人無以辨，而虎豹之鞟猶犬羊之鞟。」蓋虎豹之皮，所以異於犬羊者，獨以其毛之不同耳。若去其毛，則鞟一也。夫棘子成矯

當時之弊，固失之過，而子貢云云，胥失之矣。必如夫子「文質彬彬，然後君子」，「禮與其奢也，寧儉」之言，始爲無弊。蓋文質彬彬，非謂文質相等也，只是謂文質相稱，相稱不必五分質亦五分文，是有七分質而又有二三分文以飾之，便相宜矣。如調五味然，豈必一椀水亦一椀鹽乃爲相稱？鹽特用些兒，如此方有本末輕重。故曰甘受和，白受采，此語便有輕重。當時子貢未解到此。○子貢之言，當時記《魯論》者初不知其爲非。○「夫子之説，君子也」一句輕，「駟不及舌」重，上句起下句耳，且有「惜乎」二字。

夫子之説，是以文爲可無也。若我所見，文猶質也，質猶文也，俱不可無者也。且文譬則毛也，質譬則皮也，文質俱存，然後君子小人可以辨，亦猶皮毛俱存，然後犬羊虎豹可以辨。若必盡去其文，而獨存其質，則君子小人無以辨，而虎豹之鞟猶犬羊之鞟也。上二句，子貢所見，以下句折子成之言也。是述己所見，以折彼所言。○「君子小人無以辨」，君子謂賢士大夫，小人謂野人也。兼德位言，「夫子之説，君子也」，此君子只以其言意近厚而言，是以德言。○「君子質而已矣」，此君子皆以德言，與《集注》不同。蓋纔把君子對小人説，便有分辨，單言則泛以德論耳。

此章當作三樣看：子成之意，去文存質者也；子貢之言，文質兼存者也；朱子之意，其存質與子成同，而不至如子成之甚，其兼文質，亦與子貢同，而意却自有輕重，又不至如子貢之混。《集注》末段，便是一公案也。

「哀公問於有若」章

稱有若者，君臣之辭。於夫子則稱孔子而不名者，君臣之分俱要有也。齊氏以孔子嘗爲大夫，只稱姓；而有若只爲庶人，故稱名。此說意度之非，其說亦淺近難通。且孔子雖爲大夫，非人臣乎？

「年饑，用不足」，意以年饑固當省賦，而我之用不足，則不容不加賦，故曰「如之何」，但不明說出。〇「年饑，用不足」，既是年饑，則民貧矣，却要加賦。哀公此意是如何，殊不可曉。哀公意固謂年饑，民不能供所賦，而國用有不足奈何，是欲加賦以足用也。〇大抵用之不足，不在於加賦，而在於節用。用不節，雖加賦無補於用之不足也。哀公但知國用之不足，而不知民用之已乏也。

有若曰：「盍徹乎？」此意云何？正以「百姓足，君孰與不足」也，看到後面方得有若意出。〇「通力合作」，通也亦均也。「計畝均收」，均也亦通也。新安之說太泥。通也，均也，相連解，如云忍也難也相類。「徹」是十取其一，通百畝取其十畝，零算便是每十畝取一畝，又零算每畝取一分。〇「逐畝十取其一」者，注云「又履其餘畝而十取其一也」，蓋是於十取一之外，復逐畝取其一，合之亦爲十取其一，通前已取其一，算來便是十取二。徹法十一，已是逐畝十取其一，今之稅畝，又是再逐畝十取其一也。「稅畝」，稅其餘畝也。如此說便明，餘畝言各零畝也。前以百畝總計什一，「大率民得其九，公取其一」，已爲十取一矣，今又逐畝十取其一，則爲十取二矣。「大率」者，周稅比夏、商又爲輕於十一，故以大率言。「逐

畝」二字，緣税畝字生。○「一夫受田百畝，而與同溝共井之人通力合作」，蓋徹兼貢、助二法。此言同溝者，鄉遂用貢法，十夫有溝也。此言共井者，都鄙用助法，八家同井也。

有若之對，所對非所問也，然意在節用以足民，則亦未必無補於用之不足也。

「君孰與不足」，言誰忍坐視其不足，而不之助哉？言上好仁則下好義，所謂車乘芻粟，民爲之出；錢穀金帛，民爲之供也。「君孰與足」，言誰放他獨足，明其不能獨享其富也。如此説方得「與」字活，而君民一體之意彰矣，且與《集注》合。若依尋常説，則只是民貧而君富，亦不謂之富，民富而君貧，亦不謂之貧。勉齋之説相似，恐與本文「與」字及注中「不至獨貧」、「不能獨富」字不相貼。

以一分税之於上，百姓固足矣，君亦何至獨貧？若十取其二，或又從而加之，則百姓不足矣，君亦安能獨富？或者乃以「井地均，穀禄平」爲百姓足，而「軍國之需皆量是以爲出」爲君孰與不足；又以「征斂無藝」爲百姓不足，而「費出無經」爲君孰與足。大泥。曰：楊氏之言，豈可逐句將來解經，且與注中「君臣一體」之意不切。○有若曰「盍徹乎」，不是就哀公分内底行徹，通國俱行徹，三家亦不得自專也。曰：三家可從乎？曰：不得三家從，雖自家分内田行徹，亦不濟，下無以富民，上無以富國。哀公若用有若，便須一番整起。

○「君民一體」，只言其休戚相關。何以見之？即上文「民富則君不至獨貧，民貧則君不能獨富」，民富君亦富，民貧君

亦貧，君民寧不一體？君民既一體，何必厚斂於民，以取足於己哉？亦要行徹而節用耳。節用則民富，民富則君富矣。行徹之所以能富國者，其道在節用。○行徹則不厚斂於民，不厚斂於民如何能足用？蓋有節用道理在，所謂「軍國之需量是以爲出也」。今不知節用而但欲加賦，賦愈加民愈貧，用愈不足，國愈困矣。「盍徹」之言，誠不易之定論也。其説則在下數句。「盍徹」之意，全在足民上。哀公之意，只欲足國。有若之對，專欲足民。民足則君亦足矣。○「井地均」以民之所耕田言。「穀禄平」以君之所取税言。軍國如言千乘之國以軍計也。○軍國之需，如朝覲會同之費，祭祀兵革之供，頒賞往來之給，人君食飲服御之用，皆以是爲準，而節其用度。○後世不究其本，不知仁政必自經界始也，惟末之圖，加賦以足用也。

「子張問崇德、辨惑」

德者心所得，惑者心所蔽也。「崇德」，積之而高也。「辨惑」者，祛其蔽也。不曰祛惑而曰辨惑者，必有以辨之，然後有以祛之。今之惑者，只爲不辨而不自覺耳。使能辨之，何至於惑？

欲崇德者，必也内主忠信，使存於心者無一念之不實，而外徙乎義，使其於事爲之間無一毫之不當理。夫主忠信則本立，徙義則日新。德其有不崇乎？故曰「崇德」也。

人之進德，必先立個實心了，然後就事上處，要合義方能崇德。如孝弟，必先立個孝弟底實心，有愛親敬兄之實心，則大本有了，然後求其所謂孝弟者若何而爲温

清之宜，若何而爲定省之節，若何而爲恭敬遜順之道。未合宜便教合宜，未十分合宜便教十分合宜，則日得其所未得矣。合是二者，可見德崇。饒氏謂忠信是德，徙義是德崇，不可曉也。〇主忠信則本立，徙義則日新。最好看「本立」、「日新」字，是貼崇德意。本立是德之基址，立在此，日新是從此進進於善去。〇一說以主忠信爲實於爲善，徙義是遷其不善。要看得內外本末方是正意，徙義亦不是遷不善。〇小注云：「主忠信則其徙義也，有地而可據，能徙義則其主忠信也，有用而日新。」此句不是本立、日新字相貼。

「愛之欲其生，惡之欲其死」

愛、惡，人所不能無。然死生則人皆有定分。今也愛之則欲其生，惡之則欲其死。溺於愛惡之私，而以彼之生死爲可以隨己之所欲，且又不能自定。易喜易嗔，方其愛之既欲其生，及其惡之又欲其死，一生一死交戰於胸中。若此者，是皆虛用其力於所不能必之地，而實無所損益於彼也，可不謂之惑乎？所惑在此，於此而辨之可也。此皆指言其惑之所在，辨意在外，答樊遲亦然。凡用心於理之所無者皆惑也。〇注云「則惑矣」，又云「則惑之甚也」，兩句只都在「是惑也」一句內，注如此區別也，見得本文四句有兩截意：上二句「欲其生、死」字重，下二句「既、又」字重。只是一個人在此，我愛之欲其生，我惡之欲其死，惑處已在欲其生死了，既欲其生，又欲其死，忽然要他生，又忽然要他死，造化生死之柄豈在吾予奪中邪？甚矣其惑也！既欲其生，又

欲其死，只是不能自定之意，見得全任私意耳，蔽之深也。○君子居是邦，不非其大夫。而夫子乃曰：「齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉。」此亦《春秋》褒貶垂世立訓之意，不得而避也。因誠不以富，亦祇以異，故附此。

「齊景公問政於孔子」

「君君，臣臣，父父，子子」，只此來盡政事之道，而實政事之根本也。○景公失政，而大夫陳氏厚施於國，則君不君、臣不臣矣。景公又多内嬖，而不立太子，則父不父、子不子矣。夫子告之以此，非不告以政也，根本所在一失，徒法不能以自行矣。故曰「有《關雎》、《麟趾》之意，然後可以行周官之法度」。夫子之意良有以也。○「君君，臣臣，父父，子子」，謂君便當是個君，臣便當是個臣，父便當是個父，子便當是個子，詞語是如此。不曰君盡君道，臣盡臣道也，然其所以君君、臣臣者，則在各盡其道上來，此乃政事之根本，而非其條目也，然亦不可謂此非政事也。○「君君，臣臣，父父，子子」，夫如是則彝倫攸叙，而百度可舉矣。政之道，何以加此！公曰「善哉」云云，「雖有粟，吾得而食諸」，言必至於危亡也。如此説方與《集注》「其後果以繼嗣不定，啓陳氏弑君篡國之禍」一句相合。且看一「果」字，便見與大文合。此與上章先儒所謂「雖有粟而難與食」者同。君不君，臣不臣，父不父，子不子，則紀綱已壞，而不成個政事了，其能國乎？正《管子》所謂「四維不張，國乃滅亡」者也。故曰「雖有粟，吾得而食諸」。景公此言，豈不誠説得是？但惜其不能反求其所以然，而見之行事之實

耳。「其後果以繼嗣不定，啓陳氏弑君篡國之禍」，豈不是「君不君、臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸」耶？

「片言可以折獄者」

「片言」，所謂不待其辭之畢也。「折」，斷也。斷者，一條斷作兩段。折便是分判其孰曲孰直而兩開之。此所謂折也，謂剖而二之也。「折」字最有意味。○「忠信明決」，正是「無宿諾」意。如踐言而不欺者，忠信也。急於踐而不滯者，明決也。但「忠信明決」説該得廣，而「無宿諾」只是其中一事。雖是其中一事，而子路明決之全體亦因可識。蓋是未曾發言，而折獄之先如此也。故《集注》云「故言出而人信服之也」，❶又曰「子路之所以取信於人者，由其養之有素也」。「取」字，「由」字即上文「故」字意。而輔氏、蔡氏之説皆小矣。○或曰：朱子何不以「忠信明決」解在下文？曰：「解經正要如此發明，方得『片言折獄』意出。不比如今依題作文字然。然『衣敝緼袍』章首段，朱子便先説出『可進於道』字面，此便是『何用不臧』意亦先解出，以見聖人語意。」○「忠信明決」，所謂信在言前也。子路「無宿諾」，正以平素之所養而言。夫子許子路「片言折獄」，正以其有「無宿諾」之操也，特辭不及耳。故門人遂記之，非唯以見子路之所以能片言折獄，而亦以見夫子之所以以是與子路者良有以也。○「小邾射以句繹奔魯」，小邾之邾國也，與「邾子益來朝」之邾不同，故言「小」以別之，猶言「小琉球」之類。射，其

❶「人」，原無，今據嘉靖本及《集注》補。

大夫名也。句繹，地名。射以此來奔，以其地降魯也。射曰：「使子路要我，吾無盟矣。」射以來奔當有盟，❶以盟不足深憑，願得子路之一言，雖不盟，其信尤固於盟也。使子路，子路辭康子，使冉有諭之。由曰：「魯有事於小邾，由更不敢問故，一聽上命，而死其城下以攻之可也。今彼叛君來奔，是不臣也。不臣而濟其言，是義之也，由不能看。」子路此意，何等剛正！ 故曰「弑父與君亦不從也」。而冉求乃爲季康子來説子路，求其難保哉？

「聽訟吾猶人也」

聽民之訟，而辨其孰曲孰直，吾固猶人也。然必也使民自無訟之可聽乎！ 蓋民之所以有訟者，以其德禮之化未至也，必也使無訟乎！ 何以使之？ 道之以德，齊之以禮，有耻且格，非有禁令以使之，而自有不使之使也。此與《大學》所引同。

「子張問政。子曰：居之無倦，行之以忠」

二「之」字同，皆指政言。政不外乎教養，常存教人養人之心，而始終無間者，無倦也。蓋人之常情，靡不有初，鮮克有終也。如一重在「終」字，行此教人養人之事，不但外如是，内亦如是，表裏如一，方是着實，方是忠。蓋人之常情，政行於外，皆是道理，然内之所存，或未必然，而有苟且鋪張之意，故曰「表裏如一」，重在「裏」字。如《語録》之説，心裏要如此，便外面也如此，却重在外上，此蓋記者之誤。何以言之？ 行之以忠，便在外面了，忠則實心所存，對上面便是表裏如

❶「以」，嘉靖本、四庫本作「之」。

一。○子張問政，夫子云云，兼所存所行言也。爲政者可無所存乎？不必言子張問外面事，而夫子兼内外言也。

「博學於文」

「博學於文」，凡理之所載者皆文也。文最廣，而學貴乎博，故曰「博學於文」。禮即文中所載的理，以其理之有規矩準則，爲人之所持循，故曰禮。向也多聞多見至博矣，今則將來身分上踐履其實。然方其學之也，遠求近取，旁搜廣訪至博矣，及其將來行時却容不得許多事項，只照一個是處直頭行將去，故曰「約之以禮」也。既博於文，又約以禮，道於是乎得矣。何畔之有？「亦可弗畔」，言將與道契也，在博文約禮之後，如此勉勉循循而不能已，則與道爲體矣。不曰與道契，而曰「亦可弗畔」者，蓋博文約禮，學者事也。或曰：只約禮便自不畔道，何用博文？曰：「若不博文，則不知禮之所在。如聞見單寡，則所約之禮亦未必得其大中至正之歸也。」

「君子成人之美」

此以君子小人之用心不同言。然其所以用心，有如此之不同者，一則以其所存有厚薄之殊，一則以其所好有善惡之異。以其所存厚薄言之，君子存心厚，愛人以德，故成美不成惡；小人存心薄，樂人之短而忌人之長，故成惡不成美。不可依胡氏謂：「君子存心本於厚，而待人亦厚，唯恐人之不厚；小人存心本於薄，故待人亦薄，而唯恐人之不薄也。」其説非。○以所好之善惡言，君子自家好善，故見人之善，便喜心生，而樂成之；小人自家好惡，如博奕飲酒之類，己所好也，故亦

喜他人爲之。此皆情理之必然，如胡氏説是。○「成之」者，有以其未爲而誘掖之，有以其已爲而奬勸之，皆所以致其成也。「成」字就其事之意，不可只以「誘掖奬勸」四個字來當他，看《集注》下面又有「以成其事」四字可見。

「季康子問政於孔子」

「政者，正也」。「正」之一字，主在正人。然正人與治人不同，必正己以正之，如云「格君心之非」一樣。故曰：格者，物之所取正也。

言政之所以得名者，謂以己之正而正人之不正也。夫如是則人之正不正，在我而已。子能身帥以正，則人皆歸於正矣，孰敢不正？然其所以帥正之道，則非一言所能盡也。不知康子解得否。非仁無爲，非義無行，則身正矣。此約言之也。

○「魯自中葉」，「葉」字從草從木從世，草木一葉上生一葉，葉葉相承，猶人之父子相繼世也，故曰葉。

「季康子患盜，問於孔子」

言民之爲盜，固有由來矣。苟子之不欲，則廉恥風行，雖賞之不竊。此假設之言，明其必不肯爲也。○季氏竊柄，盜於國也。康子奪嫡，盜於家也。此便是魯之大盜，何以責民之爲盜？

「季康子問政於孔子」章

「如殺無道，以就有道」，意謂稂莠不去，嘉禾不生，有道者每爲無道者所病，故欲殺無道以成就有道。無道者，惡人也。有道者，善人也。子爲政，政者民所視效，焉用殺？故子欲善，則民於子乎視效而皆善矣。此欲善「欲」字重，如「欲仁而得仁」之欲，謂其只欲乎善也。此是躬

行乎道。此下是譬喻子欲善而民善之理。蓋君子之德風，小人之德草也，草加以風必仆。君子之德能感，故曰風。小人之德，應上所感者也，故曰草。此正所謂以德感德。如此説方得二個「德」字親切。然則「焉用殺」？「君子之德風，小人之德草」二句且虛説，若説「殺」了，便起不得「草上之風必偃」一句。○自「子爲政」至「草上之風必偃」，只是一意。子欲善而民善矣，只是「子爲政，焉用殺」底意。「君子之德」至「必偃」又只是子欲善而民善意，又總是前頭「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」之意，又只是「苟子之不欲，雖賞之不竊」意，亦只是「臨之以莊則敬」，「孝慈則忠」之意。聖人之所以告康子，終始只是一説而無異辭，雖異辭而實未嘗二意。此可見道理之所在矣，爲政者可不思哉？雖易其辭，不易其意，所以不易其意者，以理之不可易也。

「子張問：士何如，斯可謂之達矣」

「士何如，斯可謂之達」，要見得所以達之意。若只是問何謂之達，則「在邦必聞，在家必聞」，子張已自認出此意了，却要説得周旋。「達者，德孚於人而行無不得之謂」。德孚於人，又行無不得之由也，然此皆達字内意。若下文「質直好義」云云，則皆脩於己之事，非德孚於人也。○此一句是達字之正義，而非子張舉達爲問之本意也，乃孔子所謂達者。子張認聞爲達，非其正義也。○「在邦必聞，在家必聞」，此是子張自解其所謂達者之意，認聞以爲達也，言有聲於邦家也，在邦在家皆有聲也。蓋謂在邦則名聞于邦

之人,❶在家則名聞于家之人也。

子曰:「是聞也,非達也。」達與聞相似而不同,不可以不知也。夫達也者,其始也初非有心於達也,不過自盡其自脩之實,質焉而已,無華飾也,直焉而已,無邪曲也。然質直特正其在内者,却又好義而外面處事,一一要當理。然一於「質直好義」又未免觸突於人,故又須檢點仔細於接物之際,察人之言,觀人之色,恐吾之言行未慊人意,而思慮只要下人,惟恐意氣有一毫加於人,而取人之怨怒也。凡若此者,皆「自脩於内」云云。而人信之,自然「在邦必達,在家必達」,此則所謂達也。然則「達」豈「聞」之類哉?而其達也亦出於自然耳,豈固有心以求達者哉?○「質直」二字似是在外,如何說作「内主忠信」?蓋人之質直,皆是心所爲,但凡言動不朴實的便是心病。質直是以此爲基也,能質直然後可語好義。不可以「質」字當「忠」,「直」字當「信」,此以意來解,只以下文「色取仁而行違」來照看,見質直之爲忠信。

「色取仁而行違」,則非質直矣,而亦豈是好義乎?察言觀色,慮以下人,猶且自疑也,而彼則居之不疑矣。○「色取仁」,似若質直而好義者。○質直以心言,好義以事言。「色取仁而行違」,全是不質直,而好義亦在其中矣。蓋「色取仁而行違」,自相反了,不可以「色取仁」對質直,「行違」對好義,三注不是。

仁乃吾心自有之物,欲仁而得仁,又豈有假於外哉?曰:色取仁便見是本不仁,

❶「蓋」,嘉靖本、四庫本作「非」。

而外面取個仁來粧飾也。〇色者，外貌之謂，如此說方貼顔色，亦不必以色字全虛說。取仁之仁，不專指仁愛也，此專言之仁。〇子張問達，夫子則并言其所以達者告之，見其與「聞」異也，只「在邦必達，在家必達」是正意。

夫聞也者，全是造作擺布得來，然以其專務於此，故亦得名譽著聞。色取仁，夷考其行則實不仁，然使其能疑，猶可見其心之不自安矣。乃又泰然處之，而不自疑，謂以仁自處也。須看他所以色取仁者是何意，豈不是假作仁以瞞人，使人皆以爲仁乎？所謂「居之不疑」，豈其能恬然不疑乎？彼蓋自以爲勢做到此，不容自收退，若收退來，連前底都壞了，不以我爲是了，故只得直擔當去。人未必都能看破也，故曰「此不務實而專務求名者」，故「在邦必聞，在家必聞」，一以名言，名有餘而實不足也。

「樊遲從遊於舞雩之下」

「脩慝」，亦謹獨克己之事也。蓋其惡未形，方匿於心而有以去之，則求拔其根矣。〇「崇德」謹於爲善也。「脩慝」嚴於去惡也。「辨惑」又明於其所蔽者去之也。❶人雖能爲善去惡，然於性偏難克處，則不免溺於其所蔽，而有不自覺者，故又當有以辨之。言果能勉於崇德、脩慝，則惑亦庶乎其可無矣。又脩慝、辨惑亦皆崇德分內事。

「善哉問」，此三者皆學者爲學之要，遲以此爲問，可謂切問矣，故善其問。〇「先事後得」，謂先其所事而後所得也，只知

❶「去」，嘉靖本、四庫本作「而撤」。

有所當爲者爲之而已矣，初不計其功效，如此則心力專一，工夫無間，而德將日積而不自知矣，非崇而何？「先事後得」，則是「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」也，德其有不崇乎？❶若一萌計功之心，則方有事而正之，正之不得，而妄有所作爲矣，德何由崇？○「德日積而不自知」，謂日有所得也，全是「必有事焉而勿正」意。「先事後得」，則純是天理，而私欲不得以間之，德安有不崇？崇德、脩慝、辨惑，皆是心上工夫。理之得於心者崇之，惡之匿於心者去之，心有所蔽惑則辨之，都是心上工夫，故夫子善其切於爲己。朱子注有以意思高遠來説崇德者，又是一意，不必用。又有純是天理之説者，又是圈外，所謂人惟有利欲之心，故德不崇之説。本意只是心力專一，工夫無間，必有事焉而勿正底意，甚妙。「攻」，專治也。最要看得「專」字意，今也專以治己爲心，專以自治爲事，而不暇及於責人，何惡不去？所以脩慝也。人之常情，責人常重，責己常輕，才有心去責人，自家過惡便鹵莽而不暇治矣。

如何辨惑？如以一朝暫時之忿，不能寧耐，忘其身不顧，遂至禍又及其親，皆所不顧，此豈非惑歟？夫一朝之忿甚微，而禍及其親甚大，知此爲惑，則有以辨之懲其忿矣。○「一朝」言其忿不終朝，暫時之忿也，猶所謂隔宿之怨，非不共戴天之讎，終身之恨也。○「忘其身以及其親」，一説忘身且忘親也，則「及」字與注不同。一説忘其身而與人鬭，以至禍及

---

❶ 「德」下，嘉靖本有「容」字。

其親，此「及」字與大傳「鮮不及矣」及字同，如前説則是忘其身與親耳。○或問：懲忿、辨惑亦略有先後乎？曰：必辨其惑，方能懲其忿。○「樊遲粗鄙近利」，蓋近利則不能「先事後得」，鄙略則不能「攻其惡，無攻人之惡」，粗猛則不能顧身念親，而懲一朝之忿，故夫子告以此三者。不曰「近利粗鄙」而曰「粗鄙近利」者，文順也。粗鄙斯近利矣，此以其爲人言，故不拘拘於本文之先後也。

「樊遲問仁、知」章

「愛人」、「知人」，亦以已能者言。此以仁、智之用言，然亦可見其能仁且知矣。蓋本末未嘗相離，今答樊遲獨專舉用言，使其有所下手耳。如「其言也訒」之例，若使樊遲少之，夫子之答，亦必與爲之難、内省不疚意同矣。「樊遲未達」者，以爲愛欲其周而知有所擇，吾爲仁不智矣，爲智不仁矣，奈何？故猜疑而不能自解。夫子因解之云：「此自不相妨，舉直錯諸枉，自能使枉者直。」舉直錯枉，智也；使枉者直，則仁矣。是於知人之中自有愛人之實，仁、知何相悖之有？然仁的意思全在知内出來，看「能」字。○樊遲學問本未深造，故此説話也不曉解。夫仁者固愛人矣，然豈必不問善惡都愛邪？都舉而用之邪？智者固有所擇矣，但是舉措之間自有辨別，然亦豈都無憐愛他心，而一以土芥視之耶？可見遲於窮理工夫全少，但以其能問，不肯拋放了，此則我師也。○「舉直錯諸枉」，謂辨其孰直孰枉，吾舉其直而錯諸枉者，彼枉者亦有所愧而自矯枉爲直。○着「使」字，是吾能愛人也。上文知、仁分説，此

因其疑而合仁、知說。

夫子以此告樊遲，遲猶未達，欲再問則近於瀆，故不敢，而退以質諸子夏。曰：吾見於夫子而問智，子曰云云。蓋遲以夫子之言專爲知者之事，故只曰問智，又未達所以能使枉者直之理，而以爲此句閑了，不知欲何用耳。故曰樊遲之疑在下句。遲述所聞曰「舉直錯諸枉，能使枉者直」矣，舉直錯枉，吾固知其爲智矣，但使枉者直，則未知其意之所在也，不知此於智的道理何指。子夏答云，此意自有所該也。

「富哉言乎」，言只是一句，言不爲富，其富者言中所含之意也，然不可說出兼仁智。看下文注中「蓋」字，此句正應吾見於夫子而問智意，「選於衆」，舉皐陶、伊尹，舉直措枉也，而「不仁者遠」，則能使枉者直矣。然則夫子斯言，豈專爲智者之事哉？

「不仁者遠」，不仁者皆化爲仁，只在眼前，但既化便若不知那裏去了底一般。

○「吾見於夫子」，「見」字與「師冕見」及「暴見於王」之見字同，謂往見也，不知「孟子見梁襄王」何如。○「聖人之語，因人而變化」一條，饒氏解得不是，只淺淺恁地說，欲樊遲得受用也，然舜、湯云云亦不外此，便是包含無所不盡。此與「道千乘之國」章所謂「聖人言雖至近，上下皆通」者同，與本注「嘆其所包者廣」合。

「學者之問也，不徒欲知其說」云云，如愛人、知人，此說也；方，其所施設如何處；事，其事迹之實也。以本文看亦出，但未必其正意。子夏之言，若依程子解亦通，則是「舜有天下」一段，只是說箇舉直錯

枉云云的模樣，如此耳。不知朱子如何恁解，且朱子此解既不得子夏包含意出，又不知樊遲畢竟曉解否。朱子蓋因「吾見於夫子」而問智一句，照應看來。

「子貢問友」章

子貢問友道何如也。固有忠告而不善道者，蓋其心雖厚而不善於詞説，不得意思相入也。

告非難，忠告爲難。道非難，善道爲難。忠告非難，忠告而又能善道爲難。忠告而善道之，則在我者盡矣，不聽則其失在彼，吾亦安能如之何？故止而無自辱。何也？朋友以義合者也。義合則合，不合則止，若以數而爲所踈，我便無意思了，是辱也。〇「不可」非不肯也，言不可以忠告而善道也。「以道事君，不可則止」亦然。〇然以義合，非天合之親，可合亦可離也。如王者天下之義，主「義」字亦是此意。

「君子以文會友」章

「君子以文會友」，非以利交，非以勢合，亦非以酒食遊戲相徵邀上也。❶「以友輔仁」，其所取者有在於是耳。二句相連説，但文者講學之事，知也；仁者進德之實，行也。故曰「講學以會友」云云「則德日進」。此一説也。〇又一説，君子先自家講學了，然後以是會友，故曰「則道益明」。「益」字分明，不然則只曰道以明可矣。依前説乃全是會友講學，未是以文會友矣，「益」字如何通？夫會友則道以之益明矣。然所會之友，人各有善，吾則取其善以輔吾仁，所謂相觀而善矣。或

❶「邀」，嘉靖本作「逐」。

曰得之講論之際，亦是，但恐是講學明道之事耳，與朱注不合。講學如「則以學文」都是自家或全無朋友，知覺從何而發？必先自講學也，曰不先講學，無可以會者矣，若欲啓其知覺，必須尊師隆友。學是自脩，會則是共事也。〇講學固所以明道，講學而以會友則道益明矣，爲善而得所資則德日進矣。注亦串。〇曾子之意，謂夫會友非徒會也，以文會之也；爲仁非獨爲仁也，以友輔之也。「以文」、「以友」字重，然看「則道益明」、「則德日進」字面，則「會友」、「輔仁」亦重。

## 子路第十三

「子路問政」

子路問政。子曰：「爲政莫先於興民之行，然必以身先之，則不令而行也。爲政亦莫大於役民之事，然必以身勞之，則雖勤不怨也。」見得身爲政之本，誠能以身先之、勞之，民行安有不從，民事安有不勤者哉？子路則以爲政亦多端矣，先之、勞之之外，豈無所當用心者乎？夫子以勇者喜於有爲而不能持久，能先之、勞之於始，未必能先之、勞之於終，故以「無倦」告之，姑使之深思也。先之，引之也。凡引人者，皆在先勞之，爲勞己也，不只使工役人而已。〇先之、勞之不相襲，是兩件：先民之行，勞民之事也。一是本，一是末，皆是政裏面事。先之、勞之，教養俱舉矣。〇以身先之，則不令而行；以身勞之，則雖勤不怨。此爲政之所以必貴於先之、勞之也。不是朱子引蘇氏爲之著其效，此與上章「則道益明」、

「則德日進」，下章「則己不勞而事畢舉」、「則刑不濫而人心悅」之類一意。

「請益。曰：無倦」。夫子意云：「先之、勞之，二者儘足了，何須益？只是無倦便好了，無倦是益之也。」○子路之問多請益，又多不足於孔子，蓋其性勇心粗，不能細膩遜志以求道理。○子路之請益，意在先之、勞之之外；夫子答以無倦，意不出乎先之、勞之之內。

「仲弓爲季氏宰，問政」

宰，各有屬，故曰「有司」，有司其屬也。如士師不能治士，士師亦有屬，宰其長也。○宰之所屬，有典財穀者，有典兵賦者，有典禮制者。凡事必先於彼，責使治之，吾但考其成耳。○宰兼衆職，謂衆官職也。

「赦小過」，過，失誤也。失誤已在所矜，況小過乎？大者於事或有所害，亦不得不懲。如今律法，失誤者亦有罪名，如公錯之類。○人之過失，大者有所害，不得不懲，小者則赦之而不治。士庶中有才德者，吾則舉之以爲有司。三句平說。

舉賢才不兼已用者說。仲弓以爲「先有司」可能也，「赦小過」亦可能也，獨賢才散出於稠人之中，而一己之見聞有限，故問云：何以能周知一時之賢才而舉之耶？曰：「汝雖不能周知，而未必全無所知也。汝既不能無不知，而他人則未必皆不知也。爲汝謀者，但舉爾所知之賢才，其爾所不知者必有人知之，知之者其肯舍之而不以告我乎？」夫舉其所知者於己，而付其所不知者於人，則何患賢才之不盡舉哉？此說不是。

「舉爾所知」，謂汝但舉其所知之賢才，爾

所不知者人未必不知，皆將舉而用之矣，其肯舍之哉？夫人各舉其所知之賢才，然後不獨舉其所知之賢才，如此則天下之事無不舉矣。何必求以盡知一時之賢才哉？此説勝前説，且與大注程子「人各親其親，然後不獨親其親」之意合，且見仲弓用心之小，不如聖人用心之大。一定如此説。○三注兼舉有司之賢才，言舉而加之上位，不知自身爲邑宰，舉有司之賢才，要何路用，亦只到爲宰耳。上位恐難説。公叔文子之臣，大夫僎與文子同升諸公，緣文子是大夫。○程子「只在公私之間爾」一句，只是以用心之大小爲公私。

「衛君待子而爲政」

出公無父，孔子必不仕之。不仕固無義，仕於出公尤無義也。子路昧於義，以爲可仕而仕之。是時孔子居衛，子路亦以爲將仕衛，故問曰：衛君有待於子之出仕而爲政，不知子之出仕其所設施何先？○「爲政」二字屬衛君，不屬孔子。若屬孔子，不用「而」字，只曰衛君待子爲政可也。胡氏曰：「孔子爲政，而以正名爲先。」此指孔子，非本旨矣。「爲政之道，皆當以此爲先」，亦然。

「子曰：必也正名乎」

此「名」字是名分之名。温公謂「禮莫大於分，分莫大於名」是也。孔子告齊景公曰「君君，臣臣，父父，子子」，此正名之説也。饒氏謂「事事皆要正名，君臣父子固是正名中之大者」，此説雖善，而非本章之意，與下面「施之政事皆失其道」相戾，詳之。○一説「施之政事」亦是上文「事」字，「施」字終難解。且上只曰「事」，下却

言「施之政事」，必有以也。○父子相繼，禮也，故禰其父。今出公不父其父而禰其祖，是實紊而名與之俱紊矣。名實既紊，政未易舉也，故孔子爲政必須矯之。○不曰「不禰其父而禰其祖」，乃曰「不父其父」者何？蒯聵猶在故也。父廟曰禰，未死何廟？○輒不當立，正名之説見胡氏注云云。然此亦概論，非謂仕輒了却要如此做也。

子曰：「必也正名乎！」此一句分明是不與輒，非惟見衛君之名不正，亦以見孔子之仕衛不成矣。非但答其「子將奚先」之問，亦示以不肯仕衛之意也。當時若仕於輒了，又如何廢了輒，而請命立公子郢乎？既要廢他，又如何仕他？若要先勸他如此，區處亦不成仕也。所以知其不仕衛。仕衛則食輒之禄，爲非義矣。

出曰「夫子不爲也」，不既彰彰乎！

「子路曰：有是哉，子之迂也」

子路一聞「正名」之言，便曉此意，知其事之難濟，而仕之不諧也。故曰「有是哉，子之迂也」，一句讀，言子乃若是其迂哉，夫爲政者唯取其今日所宜者而行之可矣，奚必拘拘於名之正耶？

「子曰：野哉由也」

夫爲政必先正名，此子路之所不知也，便當且闕其疑，未可便道孔子不是。今子路乃徑以爲迂，故孔子責之曰「野哉由也」。君子於其所不知，蓋闕如也。闕如，疑之狀也，與率爾相反。君子則不野，何曾便率爾妄對而以他人爲非乎？

自「名不正」以下，極言名之不可不正也。

一正一反説。

「名不正則言不順」

名者，所以名其實。實者，理而已矣。事不順理，則名色不正；名色不正，則口頭說出便有碍，說且不去，如何行得去？故事不成。〇言者，話其實也。名不當其實，則言不順矣。所言必有實。實者，事之幹也。名不當實，而言不順，則無以考實，而事之難成矣。事不成，即便無序而不和了，禮樂何所安着？故禮樂不興。禮樂不興，便正經道理都廢了，則其所施爲全是糊亂做了，故施之政事皆失其道，而刑罰不中。獨舉刑罰者，其害尤甚也。〇「名不正則言不順」，只着個「名不正則事不成」亦可了，何必又着個「言不順」？蓋名一不正，則口頭說出便有碍，說且不去，況行得去乎？故事不成。〇問：事既不成了，如何又得施之政事？曰：「事不成，只是據理而言，言其無可行之理也，故曰『無以考實而事不成』。須味『言不順，則無以考實而事不成』一句，可見只是說不成箇事體。『施之政事』之事與『事不成』之事不同。」〇《朱子語類》曰：「事不成是麤說那事做不成。禮樂不興是和這理也没了。事只是說他做出底，禮樂却是那事底理。禮樂只是一件物事，安頓得齊整有次序便是禮，無那乖争底意思便是樂。」此說最明。

「名不正則言不順」，俱要從君臣父子大綱領處說，方說得事不成，禮樂不興。蓋事不成者，君不君，臣不臣，父不父，子不子也，禮樂從何處安頓而敷施？如此則教化不行，將至任刑罰矣。而刑罰不中，斯民無所措手足，國之危亡無日矣。名不正之害，一至於此，爲政者可不先正

名乎！

禮樂與刑罰，相爲用舍存亡者也。吴氏注甚暢。吴氏曰：「此禮樂非玉帛鍾鼓之謂，事事物物得其理而後和之謂也。名不正，言不順，則事物之間顛倒乖戾，禮樂何由而起乎？事失其理而不和，故慶賞刑威無一中節。獨言刑罰者，賞過則濫利及小人，刑過則淫禍及君子，舉其害之重者言之。刑罰所及非不善之人，則民莫知趨避之路矣，將安所置其手足乎？自名不正推而至於民無所措手足，聖人洞燭事情，深達治體如此。」

事既行不去，則序與和安在？而所作者盡是糊亂做去了，民將不聊生矣。如衛輒以子拒父，是實壞而名不正了，便説出口頭也有礙行也，行不去，不成箇事體了，而禮樂又安在乎？其所施爲全是悖天理、逆人心底事，刑罰如何中，民如何聊生？在輒當時也未嘗無所施爲，只是大本一差，萬事瓦裂了，所謂吾何以觀之哉？○大概只是名不正了，那言不順，事不成，禮樂不興，刑罰不中，民無所措手足，一齊都到，特節節推出來耳。

「故君子名之必可言也」

○自「名不正」至「民無所措手足」，言名一不正，則其弊至於此。是以君子之爲政也，無所名則已，名便要正，必可言也；無所言則已，言便要順，必可行也。「必」字着力説。

「名之必可言也」，總是名要正，「言之必可行也」，總是言要順，兩「必」字有意。名不正則言不順，故君子名之必可言也；言不順則事不成，故君子言之必可行也。所謂名實相須也。名「之」、言

「之」二字虛，如云行之有常、言之有實之「之」字。○一説「君子名之必可言也」，「之」字不作虛字看。此兩句正見名實相須意。

「君子於其言，無所苟而已矣」，只是言名不可不正也。獨舉「言」者，有其名必有其言也。或曰：「責子路以苟於言也。」如此則「苟」字與注中「苟」字不同矣。○一説正謂子路苟於言也，與上文「野哉由也」、「君子於其所不知，蓋闕如也」相應，謂子路不闕其所不知，而苟於言也。注云「一事苟，則其餘皆苟」，謂名一不正，則言不順，事不成，以至民無所措手足矣，非貼「君子於其言，無所苟而已」也。「一事苟」，「事」字虛，猶云一件苟也。苟，不正也，獨指名而言，則其餘項都苟了，指言不順以下，不當其實，便是苟。

言之必可行，可行則禮樂興、刑罰中矣。「君子於其言，無所苟而已矣」，「一事苟，則其餘皆苟」矣。然則爲政必先正名，非迂也。○「名實相須」，此一句也要看得好。名不正則言不順，言不順則事不成，固可見名實之相須；名正而言順，言順而事成，亦可見名實之相須。或者都認好邊説，不是。唯其名實相須，故一事苟，而其餘皆苟。○「名實相須」一句直解此節到底，不是只解「名之必可言也」住。蓋「君子於其言，無所苟而已」者，正以其名實相須也。○「一事苟，則其餘皆苟」，亦直解通節意。上文楊氏曰「名不當其實則言不順，言不順則無以考實」，豈不是名實相須？而禮樂不興、刑罰不中意自見矣，又何必贅？陳新安之説非。

《語類》云：或問：「胡氏之説固善，但以事情論之，晉人正主蒯聵，勢足以壓魯，聖人如何請于天子，請于方伯？ 天子既自不奈何，方伯又是晉自做，如何得？」朱子曰：「道理自是合如此了。 聖人出來，須自能使晉不爲蒯聵。」賀孫因問：「如討陳恒事，也只是據道理，不論事情。」曰：「如這兩件大事，可惜聖人做不透。 若做得透，使三綱五常既壞而復興，千條萬目自此而更新。 聖人年七八十歲，拳拳之心，終做不成。」

吴伯英又問：「若使夫子爲衛政，不知果能使出公從蒯聵否？」朱子曰：「聖人行事，只問義之合與不合，不問其能與不能也。 若使每事只管計較其能與不能，則豈不惑於常情利害之私乎？」又曰：「輒若用孔子，孔子須先斷約如此，方與他做。 以姚崇猶先以十事與明皇約，然後爲之相，而况孔子乎！」

輒父子當時若兩邊都避去便好，若是一人避，終是名不正。 ○輒立十二年，而蒯聵入衛，出公奔魯，蒯聵立，即莊公也。 子路死於孔悝之難，即其事也。 孔悝，孔文子之子，得衛政，蒯聵因之而立。 莊公後亦爲晉所逐，至於踰牆折股，卒見殺於戎州。 己氏之妻爲莊公嘗髠其髮，以爲其夫人吕姜氏之髢也。

朱子答范伯崇「衛君待子而爲政」章曰：「熹嘗問先生瞽叟殺人事。 先生曰：蒯聵父子只爲無此心，所以爲法律所縛，都轉動不得。 若舜之心則法律縛他不住，終身訢然，樂而忘天下，求仁得仁，何怨之有？ 然此亦只是論其心耳，豈容他如此去得？」問：「先儒八議之説如何？」

曰：「此乃蔽罪時事，其初須着執之。不執則士師失其職矣。熹嘗以先生之意，參諸明道及文定之説。竊謂蒯聵父子之事，其進退可否只看輒之心如何耳。若輒有拒父之心，則固無可論。若有避父之心，則衛之臣子以君臣之義，當拒蒯聵而輔之。若其必辭，則請命而更立君可矣。設或輒賢而國人不聽其去，則爲輒者又當權輕重而處之，使君臣父子之間道並行而不相悖，亦必有道。苟不能，然則逃之而已矣。義至於此已極精微，但不可有毫髮私意於其間耳。來喻以爲蒯聵之來，諸大夫當身任其責，請命於天子，而以逆命討之是矣。已嘗有天子之命，而蒯聵逆之，則不請命亦可。但又云輒不與謀其事，避位而聽於天子，則恐不免有假手於大夫以拒父，而陰幸天子之與己之心，揜耳盜鍾，❶爲罪愈大。」又云：「遽然興師以脅其父，於人子之心安乎？自衛國言之，則興師以拒，得罪於先君；而不當立之世子，義也。自輒言之，則雖己不與謀，而聽大夫之所爲，請命於天子而討之，亦何心哉？來喻本欲臣子之義兩得，立意甚善。但推而言之，便有此病。似是於輒之處心緊要處看得未甚洒落，所以如此。孟子所謂『不得於言，勿求於心，不可』者，此也。故愚竊謂：『輒之心但當只見父子之親爲大，而不可一日立乎其位。自始至終，自表至裏，只是一箇逃而去之，便無一事，都不見其他，方是直截。』」

「樊遲請學稼」章

❶「鍾」，嘉靖本作「鈴」。

朱子曰：「遲學稼，當時自有一種説，如有爲神農之言許行『君臣並耕』之説之類。」○「蔬菜」，凡草菜可食者通名爲蔬，菜，其一耳。今相對言，則菜之外如茄如蒜，諸葷之類皆是蔬。

樊遲爲人，粗鄙近利，聖賢大學之道未之聞也，故一旦請學稼。稼者，種五穀也。請學者，欲夫子教之也。夫子答曰：「我却不如老農。」稼之事，惟老農精於此。子欲學稼，須從老農而請之，學圃亦然。夫子兩言「不如」，雖不顯闢之，已婉拒之矣。遲之學，疑不及此，而不能問。及其既出，夫子恐其終不喻，而或至於求老農老圃而學也，則其失愈遠矣，故譏之曰云云。

夫子以樊遲所請學者，皆小人之事，而不知有大人之事在所當爲，而於此自有所不必爲者，故譏之曰「小人哉，樊須也」。學者自有所當爲之事，若能爲之，雖不必學稼圃，而自有爲之稼圃者矣，何必身親其事而屑屑然留心哉？○君子小人，皆以位言。

「上好禮」，禮者敬而已矣。好禮則能自處以敬矣，民以類應，孰敢不敬乎？「上好義」則事合宜，事既合宜，民焉敢不服乎？凡民之所以不服者，都是在上之人有不得其宜處，致得他心不服。故舉措得宜則人心服，上無失政則下無私議。又云特以處置得宜，能服其心故耳。「上好信」，有孚惠心而吾之情輸於下矣，民獨無人心者耶？故「莫敢不用情」。「用情」猶云以實也，謂致其誠於我也。

「上好禮」，是能自重矣，民孰敢不敬？此「好禮」只就本身説，與「上好禮則民易

使」不同，彼「禮」字闊，兼「好義」意了。○按禮、義、信，五性舉其三，不及仁、智者，禮、義、信皆仁者之事，智則知斯三者弗去是也。

自「上好禮」至「焉用稼」，都是前云「吾不如老農」句内之意。才説「吾不如老農」，便有許多云云意了，故拒之。惟楊氏善看書，曰「故復言之，使知前所言者意有在也」，極妙。

「四方之民，襁負其子而至」，不可説營東郊西、越南冀北，只是大概説，與「天下歸仁」同類。○「焉用稼」，非惟不屑爲，自不用爲矣。孔子是説箇不用爲道理，故曰「焉用」。○此章是教以學大人之事，是未仕時説話。若説遲已仕又請稼圃，似不近情。

「誦《詩》三百」章

「《詩》本人情，該物理，可以驗風俗之盛衰，見政治之得失」，故誦之必達於政。又「其言温厚和平，長於諷諭」，故誦之者必能言。若誦《詩》三百，授之以政也而不達，使於四方也而不能專對，則亦徒誦而已矣。這等誦《詩》何益？故曰「雖多，亦奚以爲」。學者須於夜半一覺之時試思，看古人教之讀這書是何意，人所以不可不讀書是何以，此吾所自愧也。

「多」，三百也。「雖多，亦奚以爲」最好看，窮經將以致用也。既不能用，徒誦而已。○「不達」，不通於政理也。當行不行，不當行而行也，或行之而裁處不當，皆不達也，非謂不曉知而已，就行上説。○「可以驗風俗之盛衰，見政治之得失」，亦於其所載之人情物理上驗見得。○「驗風俗之盛衰，見政治之得失」，則有

以得其所以然，而其施之政事，從其得且盛者，不從其失且衰者，自有不容已者矣，故宜其達也。試舉一詩論之，如《關雎》一篇，以人情言，則憂樂得其正；以物理言，則關雎荇菜皆在其中矣。即此而觀文王后妃室家之好，如此則所謂身脩家齊，刑寡妻而御家邦者在是矣。政治其有不得乎？風俗其有不盛乎？不善者反是而觀之。〇「專對」，獨對也。從容酬對於稠人之中，而自有以折衝於口舌之下，片言有萬鈞之勢，一語有回天之力，如富弼之使契丹，孔明之説孫權是也。然非有温厚和平之味者，亦不能有回天之力，而折衝於樽俎之間也。或曰：此説似太軒昂，不見得温厚和平氣象。〇「長於諷諭」，使吾言易入而聽者易悟意。〇使有正有介，正使不能對則衆介助之。專對是能不用衆介之助也。〇「以」訓用，爲語助辭，言何用誦詩爲。一説「誦詩雖多，何所用哉」，小異。從舊説則是何以爲用，「爲」字當用字了。今據「則何以哉」例。〇問：同一誦《詩》也，有誦而達者，有誦而不達者，何也？善哉問，思之。〇凡窮經而不能致用者，皆是「雖多，亦奚以爲」。獨舉《詩》，蓋偶爲讀《詩》者言耳。

「其身正，不令而行」章

此章所謂以身教者從，以言教者訟。此「訟」字只是退有後言意，不是告官也。可以仁義孝弟之類解説，只是《大學》「其所令反其所好而民不從」意。

「魯衛之政，兄弟也」章

魯、衛本是兄弟之國。以今日觀之，兩國之政也，正是兄弟。魯則禄去公室，政逮

大夫，君不君，臣不臣。衛則不父其父而禰其祖，父不父，子不子。魯、衛之政相似如此，故孔子發此「兄弟」之嘆也。「兄弟」言其相類也。○或曰言相爲伯仲，亦説得好，但與注中「本兄弟之國」字意及「政亦相似」字意不類。只得做相類説。○若相爲伯仲，便是不相爲上下意，又畧轉些。

「子謂衛公子荆善居室」

此章要説得循序有節，不以欲速盡美累其心。循序則不欲速，有節則不求盡美。依《大全》説，方其初也，始有之時，在他人雖合，而猶不以爲合，必求至於盡合也，彼則曰吾今已「苟合矣」。既而少有也，在他人雖完，而猶未以爲完，必求至於盡完也，彼則曰吾今已「苟完矣」。又久之至於富有也，在他人雖美，而猶未以爲美，必求至於盡美也，彼則曰吾今已「苟美矣」。夫由合而完而美，既可見其循序漸進，而無欲速之心。而其合曰「苟合」，完曰「苟完」，美曰「苟美」，又可見其所欲易足而有節，曾無盡美之心。其善居室者何哉！

始有即合也，少有即完也，富有即美也，但公子荆皆曰苟而已，非是謙詞，直是其始有與他人之始有者不同，故道其實曰「苟合矣」。○「合」者，初湊聚而未備也。「完」則備矣，而猶未至於充足而有文采也。「富」則有餘，盈溢而文生矣，故曰「美」。○但人皆知「苟」字重，而不知「矣」字之意見得荆之知足處。○三「有」字言家中所有，家中之百爾器物用度之類，非指所居之室言也。「善居室」，言善爲家也。朱子小注有以牆壁言者，是亦

特舉其一耳，非專指此爲居室也。味大文「有」字説得自寬。

「子適衛，冉有僕」章

子適衛，冉有爲之僕。僕，御車也，執轡在手也。夫子入其境，見人民生聚之衆，因嘆曰「庶矣哉」。冉有曰：「既庶矣，又何道以加之？」曰：「庶而不富，則民生雖衆而無以遂其生，必也有以富之，如制田里，薄税斂，此富之之道也。」冉有曰：「既富矣，又何道以加之？」曰：「富而不教，則民生雖厚而德不正，未免近於禽獸矣，故必有以教之，如立學校，明禮義，此教之之道也。」

「田」是百畝之田，與他耕而食也。「里」是夫里，即五畝之宅與他蚕而衣也。賦，兵也。斂，征税也。又「征」是取其貨，「税」是取其租。兵以戰役，如爲臺爲沼、鑿池築城之類。然「賦」字亦有爲「斂」字用者，如「不賦其廛」之類。「征」亦有以「賦」言者，如「力役之征」之類。〇「制田里，薄税斂」，税斂固因田里分數敷布，然不止於布帛穀粟。〇「立學校」，兼鄉學、國學，所謂家有塾，黨有庠，術有序，國有學也。〇「明禮義」，不止孝弟，亦不止五倫，大司徒以鄉三物教萬民，一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行：孝、友、睦、婣、任、卹；三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。皆禮義也。「禮義」二字相連説，禮必有義，猶云道理、道統，言理其條理也。蓋才説禮義，便不止孝弟、五倫矣。《易》曰「有上下，然後禮義有所錯」是也。五倫舉其大綱言，孝弟尤其重者也。「庶」據見在而言，「富之」從而加之者也，「教之」又從而加之者也。〇「天生斯民，

立之司牧」，「司牧」言主養斯民者也。「寄以三事」，主庶、富、教言，不可以父生之來說。制田里，薄税斂，非所以生之耶？既曰父生、師教、君食，便是民生於三之義，而非「寄以三事」之意矣。輔氏之説非是。○曰「西京之教無聞焉」，則不止文帝，而文帝在其中。○「尊師重傅」，師道之教誨，傅傅之德義。○「三老」只一人做，「五更」亦一人做。三老，老人知三才之道者。五更，老人知五行之事者。

「苟有用我者」章

「苟有用我者」，謂委國而授之以政也。只消一年十二月，而大綱小紀次第舉了。若至三年，則治定功成，化行俗美，便是「爲東周乎」，所謂「至於道」也。

朞月可者，興衰而起廢，革故而鼎新也。三年有成，則財足而兵强，教行而民服矣。○紀綱也不外乎教養之具，有成也是以此爲治而其功成也。紀綱不出乎政、教、刑三者而已。○「可」者，僅辭。或曰紀綱粗布者，非也。紀綱布方是僅可，不是紀綱僅可。○「朞月」，謂周一歲之月」，周一歲在「朞」字内之月也，正貼「月」字。朞月已可，就近説來以及遠也，近之則朞月已可，遠之則三年有成。當時無賢君，使聖人君國濟世之抱負徒託諸空言，惜哉！

「善人爲邦百年」

吳仲珠曰：「『善人』，善有諸己者也。『百年』，祖孫父子相繼而久者也。『勝殘』者，是我之善足以化其殘暴之人使不爲惡也。『去殺』者，是言民化於善，自無極惡大罪，可以不用刑殺也。善人爲邦

之久，則化人之善者久，故能勝殘去殺，其功如此。『誠哉是言』一句，蓋言善人爲邦百年，實能勝殘去殺，古人之言信不誣矣。『漢自高、惠至於文、景』，貼『爲邦百年』句。『黎民醇厚』有勝殘意，『幾致刑措』有去殺意。」○勝殘，「勝」者盡也，化殘暴之人使不爲惡，若爲惡者都消化漸盡了一般，故曰「勝」。勝者化之使舊迹俱泯也。○「勝殘去殺」意相連説，有殘暴不得不用刑殺，勝殘去殺矣。

「亦可以勝殘去殺」，饒雙峯曰：「謂之『亦可』者，微寓不足意，以有未能必其殘果能盡，勝殺果能盡去之意。蓋亦所謂『幾致刑措』者也。」○《皇極》第九篇曰：「苟有命世之人，繼世而興焉，則雖民如夷狄，三變而帝道可舉。惜乎時無百年之世，世無百年之人，比其有代，則賢之與不肖何止于相半也，時之難不其然乎？人之難不其然乎？」

「如有王者，必世而後仁」章

此章見仁澤之難浹也。言如有王者，其教化之浹亦非旬時之間所能就，必其仁心之所涵育，仁政之所薰陶，積而至一世之久，然後仁也。可見王道無近功。○不可謂王者受命而興，謂之聖人受命而興則可。既是王者，不消言受命而興矣。仁者字究竟是主王者，故曰「教化浹」。蓋此「仁」字是其布之天下者也。

周自文、武至于成王，而後禮樂興，即其効也。「効」謂實迹。此「仁」字主理言，故曰「教化浹」；無兼教養意，故曰「漸民以仁，摩民以義」云云，是四海之内無一人不歸於善矣。「浹」者，貫通融液，無一處不透徹也。○大注、小注只説到成、

康，不知堯、舜獨不謂之「必世而仁」者乎？堯、舜相繼，且在位一百年或五十餘年，當時「黎民於變時雍」，無爲而治，比屋可封，人人士君子，非仁而何？

三十年爲一世，故《集注》不主相繼而久者説。如堯、舜在位皆過三十年，後漢武帝五十四年，梁武帝四十八年，宋仁宗四十年，皆過三十年。如「爲邦百年」，朱子分明解云「相繼而久也」，與此不同。

「苟正其身矣，於從政乎何有」

爲政所以正人，然苟能正其身矣，於從政以正人也何有？苟不能正其身，如正人何？此章無注，以下二句便見上二句意。以仁意講正身亦可從政，❶謂爲大夫已解在前，則此一章主爲臣者言，可從。

○「爲政」兼君臣，不必依饒氏説專主人君。如「子奚不爲政」，孔子爲政、季桓子爲政於魯之類。蓋彼兼君臣言，此專爲臣言。○一説「爲政」與子張問「從政」同，皆言爲政以正人也，非專言爲大夫也。

「冉子退朝」章

「冉有退朝」，家臣見大夫亦曰「朝」。如「公父文伯退朝」，朝其母。大凡以臣見君皆曰朝。家臣之與大夫，自是君臣。如厚齋之説，欠稽考。且此是記者之辭。

○「何晏也」，晏，晚也，遲也，非日晚也。

對曰「有政」，子曰「其事也」。冉有所聞，實是國政，非是家事。夫子亦知是國政，但是時季氏專魯政，不議於公朝，而獨與家臣謀於私室，則雖政亦事也。故夫子爲不知者而言云云，正欲開曉冉有，使知

❶「意」，嘉靖本、四庫本作「義」。

國政之不可私議於家也。可謂詞不迫切而意已獨至矣。冉子對曰「有政」，更不知其非矣。○政、事，泛言之則通用，曰國事亦政也，曰家政亦事也；別言之，大曰政，小曰事，如曰「作於其政，害於其事」之類。公朝之事曰政，私家之事曰事，此章是也。○夫子曰「雖不吾以，吾其與聞之」，冉有聞此，當愧汗浹背矣。○夫子明知冉有所議是國政，乃陽爲不知，而以爲家事。魏徵明知太宗所指是昭陵，乃陽爲不知，而以爲獻陵。夫子欲冉有知國政不當私議於家，魏徵欲太宗知不望昭陵而望獻陵，雖不盡同，大畧同也。又魏徵獻陵之對，與視九功而不視七德意亦略同。

「定公問：一言而可以興邦」章

《詩》曰「如幾如式」。幾，期也。式，法也。《楚茨》詩傳云「神之錫福，其來如期，其多如法也」。「法」謂法度。世間法式何限，無一物無法，無一事無法，故曰「其多如法」。此「幾」字與下文兩「不幾乎」幾字同。

「言不可以若是其幾也」，然亦有之，「人之言曰：爲君難，爲臣不易」。如知爲君之難也，則必戰戰兢兢，臨深履薄，無一事之敢忽，所謂「后克艱厥后」者矣。然則此言也，豈不可以必期於興邦乎？

「如不善而莫之違也」，則爲桀、紂之拒諫，遂非毒殺諫臣者矣，不幾乎一言而喪邦乎？

據此章，一言興邦，一言喪邦，又略有少異。一言興邦者，因此言而知爲君之難也。一言喪邦，是自言如此，總是一言興邦，一言喪邦，便是夫子又何暇問是誰所

言耶？○一説「爲君難」，一言可以興人之邦。言「莫予違」，一言可以喪人之邦。○「不亦善乎」，大凡「不亦」字，都是從容語意，如有未盡然之意。如「不亦説乎」、「不亦宜乎」，皆是。「亦可以勝殘去殺」，「亦」字亦然。

此一章可熟讀，爲作文之法。

「葉公問政」

吴仲珠曰：「爲政以得民爲要。近悦遠來，爲政之道當如是也。不可就一邑説，亦不可作效驗説。」看來還是爲政之驗，但孔子意云必有是效驗方好。此便是答他問政了。

○夫葉公問政，夫子不告以施爲之方，而乃告以爲政之效者，蓋有是效，必有所以致是效者。近者之悦，非偶悦也，必有以致其悦。遠者之來，非自來也，必有以致其來。若所施爲不合天理，不順民心，其能有是近悦遠來之效乎？如前説。

○「聞其風」，不必依新安謂聞近者悦之風也。兩「其」字同，近者得被其澤，遠者不得被其澤，只是聞其風而已。○兩句平説，然先言近悦，而後言遠來，亦見必近者悦而後遠者來也。

「子夏爲莒父宰」

子夏問政。子曰：「無欲速，無見小利。」何也？事之遲速有自然之次第，若欲事之速成，則急遽無序，而反不達矣。事之大小有自然之分量，若見小利則所就者小，而大事反不成矣。此兩開説。饒氏合説，雖非正意，然於道理有發。○本文兩開説，蓋欲速自是以速爲利也，見小利又是自無大規模意思。非謂因是利其小者，故欲速也。然嘗驗之天下之人，未有

見小利而不欲速者，亦未有欲速而不見小利者。

「葉公語孔子」章

葉公語孔子曰「吾黨有直者」，葉公之問，已自許其直矣，故只曰「其父攘羊，而子證之」，而不曰如何，其意蓋謂莫親於父，猶且證其惡，則其直也爲何如。○有因而盗曰「攘」，非穿窬而盗也，如入人室中見可欲者隨手取去。又如拾遺亦是。如攘鷄便是他人鷄入其家，便掠而殺之。

○「父爲子隱，子爲父隱」，雖不求爲直，然而順天理，合人情，直固在其中矣。尋常説隱與直正相反。夫子此言非指隱以爲直也，只是隱其所當隱，於天理人情爲正，故曰「直在其中」。直便不隱，而此以隱爲直者，直之權，理之經也。○衛州吁弒桓公，石碏之子厚從之，出奔，石碏執而殺之，大義滅親，與周公之誅管蔡同，一天理之正也。若霍光陰妻邪謀殺其國母而不自發，便大得罪了。以此見父爲子隱者亦是非大故，未爲絶天理事。若父爲弒逆之謀，而子亦將不隱乎？曰：如唐李懷光之子璀是也。

凡言人情，有天理内之人情，有天理外之人情，天理内之人情可爲也，天理外之人情不可爲也。蓋天理内之人情亦即天理也，如「父爲子隱，子爲父隱」之類，故今之律，親屬得相容隱而不坐罪，孰謂法律有外於道理哉？其與道理背者，非先王之法也。

「樊遲問仁」章

樊遲問仁。子曰：「仁體事無不在，隨在皆有此理也。隨在而盡其理，則此心常存，而仁不外是矣。」此之謂仁，所謂心存

而理得者。

雖之夷狄，居處不可不恭，執事不可不敬，與人亦不可不忠也。此言所以勉其固守而勿失。此注在言外，然固守勿失便是「不可棄」意，不必依陳氏注。○「居處」未嘗應事接物，「執事」、「與人」平說，無先後之可言。黄氏謂應事未涉乎人者，非是。居是居室，處是未動也。細分之，然恭主容。程子曰「未有外箕踞而心正者」，然則敬亦在其中矣，非謂只是貌恭，而恭見於外亦是自然而見於外也。○「充之則睟面盎背」，以自脩而言；「推而達之，則篤恭而天下平」，以及人言。「徹上徹下」，此上下以地位言，所謂上下一理也。

「子貢問曰」章

子貢問曰「何如斯可謂之士矣」，言何如始稱士之名也。

○人之志，患在無所不爲；人之才，患在無所能爲。「行己有耻」，志有所不爲也；「使不辱命」，才足以有爲也。本末兼全，士之爲士如此也。

「子貢能言，故以使事告之」，行己有耻在外。○「蓋爲使之難，不獨貴於能言而已」。使於四方，不能專對者能言也，使於四方，不辱君命者有爲之才也。「不獨貴於能言」，以見貴於不辱君命也。新安陳說非是。○朱子小注曰：「行己有耻則不辱其身，使能盡職則不辱君命。」不可以「不辱君命」專指能專對言。蓋「不辱君命」重在才足以有爲上，所謂「爲使之難」正在此上。

○夫才行俱全，此士之上也。若宗族稱孝，鄉黨稱弟，則次之。蓋能孝能弟，則

大本立矣。然止於能孝能弟，而此外無復才能之可稱，則其才有不足，比之才行俱全者不及矣，故爲其次。

○「行己有耻」説得廣，而孝弟亦自有了。孝弟又該不得「行己有耻」，但更是大本，故不曰行立，而曰「本立」。○「宗族」，宗共姓，宗族共姓爲一族類也。堯舜之道，孝弟而已矣。有子曰「孝弟其爲仁之本」，此乃以爲士之次者，蓋孝弟爲仁之本，由此充去，非謂止此也。堯舜之道，孝弟而已，是舉其大而無所不包者，所謂立愛惟親，立敬惟長，始于家邦，終于四海者也。亦非止孝弟一節，如此章所云是只此二者而已，蓋僅能使其身無過，而無益於人國，守一夫之私行，而不能廣其固有之良心也。

○「言必信」一條，「此本末皆無足觀，然亦不害其爲自守者」，蓋「言必信」，所信者雖不管是不是，然猶知有信也，下此則言誕矣。「行必果」，所果者雖不管是不是，然猶知有果也，下此則行縱矣。「本末皆無足觀」，在本文外，此只是自守。

○此小人只以規模器量淺狹言，與前小人謂細民小異。

「今之從政者何如」，亦可謂士乎？曰：「斗筲之人，何足算也。」安得爲士？○上文《集注》云「下此則市井之人，不復可爲士」，則此「斗筲之人」便當作市井之人，言誕行縱者也，何足備士之數乎？

「不得中行而與之」

「不得中行而與之」，言不得中道之人而授之以道也。此言其所以取於狂狷之有在也。大抵天下好人自有三樣：一等志極高而行不揜者，是之謂狂；又一等智

未及而守有餘者，是之謂狷；又一等有狂者之志而所行又精密，有狷者之節而又不至於過激，此則所謂中行者也。中行者其上也，狂者其次也，狷者又其次也。然狂狷者有是德又有是病。世間自有一等謹厚寡過底人，若可與也，其實既無向上之志，又無特立之操。故聖人既不得於中行，則寧舍謹厚者，而取狂狷也。或都把注中「徒得謹厚之人，則未必能自振拔而有爲」一句忽略看了，不知此句自虛他不得，要仔細看。

○此章言中行、狂狷，雖據見在而言，其實都是指資質上做出底，不然知行不過而中行了，聖人又何用復傳他道。蓋所云皆是資質，如「剛毅木訥近仁」亦如此照看自見。

○「狂者進取，狷者有所不爲也」，不猶愈於謹厚者乎？此二句是就他好處說，言其所以有取於狂狷者之意，非謂進取是知之過，有所不爲是行之過。○「狂者，志極高而行不掩。狷者，智未及而守有餘。」此朱子正解狂狷之所以爲狂狷處。而本文所謂進取及有所不爲，與夫所以有待於激厲裁抑之意，皆在其中矣。《集注》此已解盡了。下文則畧言之，只見是「不若得此狂狷之人」，又曰「因其志節」云云耳。

進取即志極高也，有所不爲即守有餘也。只言其好處，而不好處自見於言外。言「狂者進取」便見只是志，言「狷者有所不爲」便見只是行。

○「狂狷」自是病痛字面，似不若謹厚者之無過。然狂者則進取，狷者有所不爲，有恁好處可成就。彼謹厚者特怕事底

人，雖無過可舉，其實不足以有爲，故聖人畧之，而獨有取於狂狷。○有是志者，可以裁抑其知之過，激勵其行之不及，而使進於道。有是節者，可以激勵其知之不及，而裁抑其守之過，而使進於道。孔子以是取之，非止取其志節而已也。故注曰「非與其終於此而已也」。此「與」字與大文「與之」之與不同。「進取」言其有向上之志，「有所不爲」言其有能守之節。○「激勵裁抑」，仲珠曰：「因狂者之志而激勵之以力行之功，又裁抑之以行當撙言，毋徒志極高而行不足，以副之終於狂而已。因狷者之節而激勵之以致知之力，又裁抑之以知當推廣，毋徒守有餘而知不足，以及之終於狷而已。」

此「中行」，只就資質言其無狂狷二者之病耳，非謂「依乎中庸」也。孔子只得是人而與之，則至於義精仁熟，從容中道之地也。○狂狷得之可與進道，齊一變至於魯也；若得中道而與之，則魯一變至於道也。

「人而無恒」章

「人而無恒」，凡事皆不可，獨言「巫醫」者，南人俗語云耳。若此意出於士君子，則不專指巫醫。南人之言，非以巫醫爲小，蓋以其重也，故注亦推其本意云「尤不可以無常」。此「無恒」謂無常心也。常心，人所固有之善心也。巫所以交鬼神，古人於禱祝用之。○輔氏曰：「交鬼神而無常，則鬼神不之享。治疾病而無常，則人不敢寄以死生。此見人無恒，不可作巫醫也。」○南人之言，似專指爲巫醫。孔子稱之曰「善夫」，則不專指巫醫矣，蓋無所用而可也。○「稱其言而善

之」，既曰「稱」又曰「善」者，稱，述也，非褒稱之稱，毁亦訓稱人之惡，今俗語亦有謂稱説者。孔子稱其言而善之，其所感者深矣。

「不恒其德，或承之羞」，正孟子所謂「不仁不智，無禮無義，人役也」意。○一説「不恒其德」則事皆不可爲，而爲人所薄矣，故曰「或承之羞」。「不占而已矣」，言無恒則取羞，在《易》有明訓，人惟不占而已矣，苟玩其占，亦何以至此。○一説無恒而取羞，不待占筮而信然矣。南軒、新安皆如此説，此説較優些。蓋「不占」二字説得切，如未占有孚之義，但恐與《集注》相反。○陳新安曰：「此章見無恒者雖賤役不可爲，且羞辱不可免，以見人決不可以無常也。」

「君子和而不同」

君子之與人也，視人猶己，泛以愛之，和而已矣；初非以其合於己而比之也，是不同。小人之於人也，不過其合於己而與之比耳，是同也，何曾是公心泛愛而和以處之哉？蓋和與同相似而實不同，和公而同私，此君子小人之所以分也。故夫子别而言之，欲學者察乎兩間，而審其取舍之幾也。

「和是公底同，同是私底和」，朱子此説極妙。差之毫釐則繆以千里，君子以同而異。夷、齊兄弟非不和也，各認其是而已。○朱子小注後一説極痛切人情，然大抵是尹氏圈外之意，非孔子本意。孔子是外相似而實不同意。

「鄉人皆好之」章

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如，可謂賢乎？」子曰：「未可也。」蓋一鄉未必皆善

人也，安知其非同流合汙乎？又問：「然則鄉人皆惡之，何如，可謂賢乎？」子曰：「未可也。」蓋一鄉未必皆不善人也，安知其非詭世戾俗乎？必也「鄉人之善者好之，其不善者惡之」。夫爲善者所好，則可見其有可好之實；爲不善者所惡，又可見其無苟合之行。斯可謂之君子矣乎！

「君子易事而難說也」章

事自我事，彼而言悦，自彼悦我而言。「君子之心公而恕」，公而難悦，恕則易事。本文先言易事、難悦，《集注》倒解，先公而後恕者，蓋《集注》自下二句順解之也。

「君子泰而不驕」章

「泰」是從容自在底意思。「驕」是負他才能，負他勢位，作意氣相似。驕與泰亦相似而不同。

〇君子之泰，非有意於泰也。君子循理，内省不疚，則自然心廣體胖，所謂「坦蕩蕩」也，故泰。小人一下得志便縱欲逞氣而驕矣，豈泰耶？全是理欲之分，故泰公而驕私。

「剛毅木訥」

「剛毅木訥，近仁」，言此性質底人，於仁爲易得也。

〇「毅」兼用言，即健也。「訥」者遲鈍，不專謂言之鈍也，是似不能言者模樣。夫子意謂：「夫仁，人心所必有者，但柔脆者有物慾之累，華辨者有外馳之失，故其去仁也遠矣。惟夫剛而有立，毅而有爲，木而不華，訥而不佞，如是則不屈於物欲，不至於外馳，雖未得爲仁，然於仁爲近也。」

「子路問士」

子路問士。子曰：「行行如也，悻悻如也，非士也。必其『切切』情意之懇到，『偲偲』語告之詳勉，而又『怡怡』然，一團和氣之可掬，如此可謂士矣。然此三者皆不可闕，而其所施則不可混，必也『朋友』。」云云。

「善人教民七年」

教之孝弟忠信者，使之知有君親之義；教之務農者，使之無飢寒俯仰之累；教之講武者，使之熟於金鼓坐作之屬。夫孝弟忠信之行，其本也；務農、講武之法，其末也。兼本末而教，則民知親其上，死其長，可以「即戎」矣。「即戎」使戰也。○或曰親上死長似只承孝弟忠信意，非也。若不使之深耕易耨，則壯者何由得以暇日修其孝弟忠信？且無德上之心，而有救死不贍之患矣，何以能親上死長？若不教之以講武，則民之耳目不習於金鼓車旗，身不習於甲胄，手足不習於弓矢干戈、坐作馳騁之節，見敵未動而先潰，鼓聲一聞而膽破，亦安能親上死長耶？故兼言之爲是。○「即戎」者，民平居只是耕食蠶衣，今則將來用他披堅執鋭，以攻以守以戰，是俾就戎也，猶今云「從戎」之意。○「亦可」者，亦僅辭。善人教民七年如此，亦未必爲節制之兵。一説「即戎」主上之人言。○注云「孝弟忠信之行，務農講武之法」，行與法爲本末。新安陳氏却以務農亦爲本，又是一意。

「以不教民戰」

此二章教民兼務農、講武。至孟子以「不教民而用之，謂之殃民」，則只言教民者

教之以孝弟忠信云云。蓋講武之法，戰國之君自不缺也。

## 憲問第十四

「憲問恥」

「憲問恥」，言世間何事最可恥。子曰：「邦有道，不能有爲，而但知食祿；邦無道，不能獨善，亦但知食祿；是皆可恥也。」蓋憲狷介人也，「邦無道，穀」之可恥者，憲之所知；「邦有道，穀」之可恥者，憲之所未知。夫子兼舉以告之，蓋欲其因所已知而進於所未知，自其有守而充之以有爲也。

但即夫子之答憲問恥者求之，士君子立身天地間，只消得一箇有守，一箇有爲而已。然未有不自有守而能有爲者也，故曰「人有不爲也而後可以有爲」。故在原憲，則難於有爲；在衆人，則難於有守。自當時原憲問之，當以有爲爲重；自後世學者觀之，則當以有守爲重。○憲問恥時已知有「邦無道，穀」之可恥，其以問者，特欲質諸夫子以信其志耳。故夫子并其所未知者告之。注云「夫子因其問而并言之，以廣其志」，若只知有「邦無道，穀」爲可恥則狹矣。

○甚矣，人不可只是有守而不能有爲也。朱子曰：「不能有爲只是小廉曲謹，濟得甚事？且如舊日秦丞相當國，有人壁立萬仞，和宮觀也不請，此莫是世間第一等人。及秦檜既死，用之爲臺諫，則不過是能論貪汚而已。」愚謂孔子答子貢問士，以稱孝稱弟者爲次。孔子平日議論最重行，而於此乃以次等目之，意豈苟哉？

「克、伐、怨、慾不行焉，可以爲仁矣」

此與「問耻」都是質諸夫子以信其志耳。怨，忿恨。輔氏注云「忿見於外，恨藏於中」者，非也。「忿」字從心，且懲忿及一朝之忿，豈皆是見於外者耶？蓋朱子解此極分曉，倘只曰恨而不曰忿，便没分曉。何處不是恨？

○子曰「可以爲難矣」。夫人之常情，克則克耳，伐則伐耳，怨則怨耳，慾則慾耳，作於其心，害於其事，有諸中必形諸外，未有能制之者。今乃能制之不行，豈不可以爲難？此亦虛虛答他，不是曰你如此亦可爲難。憲所問，亦不曾曰我克、伐、怨、慾不行焉。夫克、伐、怨、慾四者，約言之只兩件，又約言之只一件，總是人欲。理、欲不兩立。既曰不行，則是人欲猶在而但力制之耳。至於仁則天理渾然，而人欲退聽矣。

「拔去病根」，注中有兩説，一是積漸消磨，一是勇猛决去。勇猛决去者，所謂質美者明得盡，渣滓便渾化，却與天地同體，顔子之克己是也。其次惟莊敬以持養之，則原憲之所可能也，故積漸消磨之説於憲爲切。

「士而懷居」

所貴乎士者，以其但知惟義所在，而無係於情欲也。今也士而懷居則不求義之安，而惟狥情之安矣。何足爲士？不必又推一重，言趨利背義將無不爲，方爲不足爲士。○既謂之士，便當有異於常人處，而乃懷居是亦常人也，何足爲士？

○「懷居」亦懷土也。但自小人言之，則爲溺於所處之安；自君子言之，則只是意所便安處有不能斷然舍去之意。此章

蓋爲當時士者周行列國，或於其國義不當留，乃有所顧戀而不能便去之意，所謂係遁者也，故爲此言。夫於所居而有所顧戀，則凡聲色耳目之欲皆在其中矣。而或者乃以「意所便安處」爲泛言，不指居處者，亦非也。但以專懷宮室則不是。

「邦無道，危行言遜」

邦無道，危行便無不是處了，言遜特以避禍耳。○如蕭望之、范滂之徒，便是不知言遜道理，至於張禹、孔光輩，其罪不在於言遜，正在於不能危行耳。且言遜亦非阿諛也。○一説「危行言遜」指在下位之士者言，若居其位者自不容於言遜，只宜去其位耳。

「有德者必有言」

此章之意，似謂固有有言而無德者矣，未有有德而無言者也；固有有勇而無仁者矣，未有有仁而無勇者也。蓋此得以兼彼，彼不得以兼此。夫子發此，欲脩身者知所重，欲觀人者知所尚也。

有德者，「和順積中，英華發外」，未有不能言者也，故必能言。若夫有言者，或是箇便佞口給底人，未可知其必有德。

仁者，心無私累，見義必爲。人之所以不能勇於義者，都是有所牽係。既無所係，惟義所在，則必奮然爲之矣，故必有勇。若是有勇者，或是血氣發出來，未可知其必有仁。○「德」以理之有得言，「仁」以心之無私言。「德」字泛，「仁」字重。有德之能言，又不若仁者之能勇。但此以德言，仁勇相對，德字泛而偏，仁字重而全。此仁字不主於愛言。

「和順積中，英華發外」，此二句出《禮記》，言和順之德積諸其心，而和順之英

華自達於外，必能言也。孔門所謂能言，大抵皆就和順英華上說。如「誦《詩》三百」章云「其言温厚和平，長於諷諭」，「不學《詩》，無以言」則曰「心氣和平」。試觀天下之人，凡言語之能入人者，無不是自和順中來，亦可見聖言之不可易矣。○英華者，是草木生意積滿之所發達者也，故借以言。花之未吐者爲英，已開者爲華。○天下之義理皆和順，有德者是得乎義理者也，故曰「和順積中」。○圈内注仔細，一則「或便佞口給」，二則「或血氣之强」，正貼二「不必」字。若尹氏則下箇「徒能言者」、「徒能勇者」，便失了孔子意。夫謂之「徒能言者」，必無德也亦可矣，豈但未必有德乎？

「南宮适問於孔子」章

南宮适問曰：「羿善於射，奡能盪舟，以力言之，天下無與敵者矣。然一則爲其臣寒浞所殺，一則爲夏后少康所誅，皆不得其死。禹、稷躬稼，若以權力言之，似出人下。然禹則親受舜禪而有天下，稷之後至周武王亦有天下。」南宮适此問，蓋以羿、奡比當世之有權力者，而以禹、稷比孔子。夫以羿、奡比當世之有權力者，夫子已難於言，以禹、稷比孔子，尤難於言矣。故孔子不答。然适之問雖不可答，而适之言則實可取。故孔子俟适既出而嘆之曰云云。蓋君子之所以爲君子者，尚德而已。故君子必尚德，而不尚德者非君子也。

南宮适之言，似問而非問，非問而似問也。答固當，不答亦可。若适正問曰「何如」或云「是何也」，則夫子亦安得全然無一言？○禹平水土，暨稷播種，二者相

須爲力者也，故皆曰「躬稼」。禹平水土者，所以爲播種之地；稷之播種者，所以成禹平水土之功。《孟子注》云「水土平然後得以教稼穡」是已。〇播種，分布而種之也。撒種之類皆是播種，與今插秧之類少異。〇言禹、稷之德而獨稱躬稼者，見其有德於斯民甚厚也。一說此說於孔子不貼，只從南軒見於行事之實說。饒氏以爲南容是以羿、奡比三家，非也。南容親爲孟懿子之兄，其心固知三家之非義，然於說詞之間必不若是，其自計也果然，夫子亦未必取之。大概是泛論耳。況當時三家季氏最强，孟氏最弱，容之意殆非以己家門事來說也。

考之是時，田恒之篡齊，六卿之分晉，三家之專魯，皆得以老死牖下，而夫子春秋一布衣耳。适之言復何徵乎？然不知彼數子者遺臭簡編，千載有餘戮，而夫子之累朝褒崇，歷萬世而有光也。於此又可見天誅有罪，天命有德之深意，而适之言終不誣云。

「君子而不仁」

君子而不仁者，偶然失之也。未有小人而仁者，未有偶然得之也。仁豈有不求而自得底理？凡外物固有偶然得之者，惟仁則不可以偶然得。〇不要依謝氏注以仁不仁主心。愚疑三注二三說俱非，爲把「仁」字說忒重了，他把做全體之仁說，斷不是。

「愛之，能勿勞乎」

此蓋爲當時有知愛而不知勞，知忠而不知誨者發。蓋人徒知愛之爲愛，而不知勞之所以爲愛也。愛而知勞之，則其爲愛也深矣。人但知忠之爲忠，而不知誨

之所以爲忠也。忠而知誨之，則其爲忠也大矣。愛之與勞，忠之與誨，似若相反而實所以相成也。愛而不勞亦不成愛，忠而不誨亦不成忠。○味二箇「能勿」字，便見理勢之必然處。夫不愛人則已，愛之能勿勞之乎，言其勞之也必矣。以此見愛而或不勞者，禽犢之愛，非所以爲愛也；忠而或不誨者，婦寺之忠，非所以爲忠也。○愛不但是父之愛子、兄之愛弟、士之愛友，君之愛臣民、師之愛子弟亦有如此者。忠不但是臣之忠君，子亦有盡忠於父處，士亦有盡忠於友處，凡爲人謀亦有盡其忠處。但不必貫忠、愛而一之也。

忠、愛以心言，勞、誨以事言，自其心之忠、愛中來也。本文「忠」、「愛」二字，以正經忠、愛者言也。蘇氏注皆可放在本文之外説。○朱子曰：「凡人之愛，多失於姑息。如近有學者持服而來，便自合令他歸去，却念他涉千里之遠，難爲使他徒來而徒去，遂不欲却他。此便是某姑息處，乃非所以爲愛也。」

「爲命，裨諶草創之」

辭命，最有國者重事，所以交隣事大者在是，所以解紛息争者在是。惟鄭國之爲辭命也，以裨諶素善造謀也，而草創之；世叔熟於典故也，而討論之；子羽爲行人之官，善於應對，而能酌其中也，則脩飾之；東里子産其賢又非他人比，凡事皆視其成也，則潤色之。夫辭命一事耳，始之以裨諶之草創，繼之以世叔之討論，又繼之以子羽之脩飾，而終之以子産之潤色。制一國之辭命，盡四賢之所長如此，是以應對諸侯鮮有敗事。孔子言此，

蓋善之也。然於此亦可見鄭之四賢者公心體國，物我無間，略有虞廷九官相讓，各濟其能之風。故世叔討論，而裨諶不以爲嫌；子產潤色，而子羽不以爲羞。夫子稱之，豈惟以其辭命一事之善？使爲人臣者皆能如此，所謂以能保我子孫黎民，尚亦有利哉！○草創，起草也。討論，則將草稿來探討其故典，而以義理論斷之。草創者，未必皆合於典故，未必皆合於義理，惟探討之則大概皆是矣。然未必其無過不及也，故過者在所脩，不及者在所飾。「子羽脩飾之」，則其辭大概得宜矣。然於文采或未足也，「子產潤色之」，則加以文采，而詞氣充明，論説允當矣。

「或問子產」

「惠人也」，一言以蔽之也。蓋子產之爲政，黜汰侈，崇恭儉，作封洫，鑄刑書，此類雖嚴，皆是用以濟寬也。「惠人」兩字全在心言。

「駢邑三百」，依厚齋馮氏，則以三百爲三百家；依雲峯胡氏，則以三百爲三百社。一社凡二十五家。大抵古者皆以户計，如二十五家，以至萬二千五百家，皆是以户計。其曰「書社三百」者，亦只云户口之書於社版者三百户耳，未必是三百社也。○管仲之德不勝才，子產之才不勝德，皆以資質言，聖學概乎其未聞。「概」者平斗斛之物，言其均之未聞聖學也。

「貧而無怨難」

貧，逆境也。富，順境也。人之常情，最難於處貧，故處貧而能安於義命，無一毫怨懟之心者，人情之所難。人之常情，不難於處富，若但知義理，稍能守分，便能

無驕，故無驕者人情之所易，然人當勉其難，而不敢忽其易也。世固有處貧賤而無失者，一旦處富貴則失其本心。此以人情事勢，而别其難易如此，重在人之常情上。《大全》胡氏諸説，人情俱不出。

「孟公綽爲趙、魏老」

孟公綽，魯大夫。魯之在春秋，其視滕、薛等國，雖若差大，然大概氣勢日趨於衰弱也，是箇國小而政繁者矣。任國政者非得碩才，未易卒辦。而以孟公綽爲之大夫，大概是不稱。故夫子因私下評論他説：「孟公綽設爲趙、魏老則優矣，不可以爲滕、薛大夫。」夫公綽，本大夫也，而曰「爲趙、魏老則優」，已自見得不足於大夫之任矣。且公綽，魯大夫也，而曰「不可以爲滕、薛大夫」，聖人不欲顯斥之，然既不可以爲滕、薛大夫，則亦未得謂優爲於魯之大夫矣。蓋公綽是廉静寡欲而短於才者也。惟其廉静寡欲，故優於趙、魏老；惟其短於才，故不可爲滕、薛大夫。夫子此言爲魯病也。〇公綽爲魯大夫，而夫子曰云云，分明是説他不稱職，但意思甚婉轉，且見得好處，此其所以爲聖人之言。

「子路問成人」

「成人」，完成的人也，知見得明，廉守得定，勇行得果，藝應得去。武仲之知，雖未可知，然必是聰明穎悟人也。〇養心莫善於寡欲，故曰「廉足以養心」。〇假如有人知了，又廉又有勇又多才，此亦何等人物了，况又文以禮樂，大概儘高，故曰「亦可以爲成人」。

禮樂，中和之德也。節之以禮，使各適其中也；和之以樂，到那從容自在處。中

正只是知、廉、勇、藝做到中節而無偏倚處，和樂只是知、廉、勇、藝做到從容純粹而無駁雜處。以此見得四子未免皆以一善成名，未免偏倚，未免駁雜。

「知足以窮理」四句，未宜説上盡好去，爲有下文「文之以禮樂」在。「使德成於内而文見乎外」，猶在「文之以禮樂」句内，則才全德備。四句却只自「文之以禮樂」説合，亦可以爲成人。

四者只是才德，必文之以禮樂，方才全德備，渾然不見一善成名之迹。不然雖兼四子之長，人猶見是知、是廉、是勇、是藝，到文之以禮樂，則無智名，無勇功，而廉與藝皆不見痕迹矣。〇「使德成於内而文見乎外」，表裏如一也，所謂「充實而有光輝」者也。此即所謂禮義充溢於中而得時措之宜也。〇「文見乎外」，「文」字不可與「文以禮樂」之文字同看，彼「文」字當節字、和字，此「文」字當死字看，然亦從彼而生也。蓋非「文之」，亦無由有「文」也。若謂「文之」全是外面工夫，亦不是。本意在中正和樂上。

「見利思義，見危授命」

廉、勇爲德，知、藝爲才。見利思義，則亦公綽之廉矣。見危授命，則亦卞莊子之勇矣。則雖其才智禮樂有所未備，而其忠信之實亦似未易能也，故「亦可以爲成人矣」。〇才智未備，是欠了武仲之知、冉求之藝。〇「久要不忘平生之言」，與人有舊約，終不忘其平生之言。〇「忠信之實」三句，總言之也，不可分。〇上節所謂「亦可以爲成人」，蓋自人道上已做到七八分處言也。下節所謂「亦可以爲成人」，蓋對異類而言亦成人矣。不然趨

利避害，翻雲覆雨之徒，其去禽獸也幾希。○上文「亦可以爲成人」者，對聖人而言也。下文「亦可以爲成人」者，對下文而言也。❶

程子曰「知之明」，智也；「信之篤」，廉也；「行之果」，勇與藝也。人若無才藝，措置不去，亦不果也。○程子曰「若今之成人，有忠信而不及於禮樂」，至朱子正解曰「雖其才智禮樂有所未備」，方知「才知」二字是指武仲之知、冉求之藝。或曰不然，莊子之勇、公綽之廉，非忠信也。曰：「公綽之廉，存誠者也。莊子之勇，與子路同，子路無宿諾，勇也。非忠信乎？若使是他人問『成人』，夫子必以子路之勇爲言，而不取莊子矣。」

胡氏以後節爲子路之言，較是，但有一疑。子路當時既如此云云，夫子安得都無說話？如子路「終身誦之」，夫子便云「是道也，何足以臧」，此却寂然爲何？先儒未嘗疑及此爲何。大抵此書後十篇多闕誤，信矣。

「子問公叔文子於公明賈曰」

夫子以當時稱文子「不言、不笑、不取」，已過其實了，故質諸公明賈。而明賈之言愈過其實，夫子不欲正言其非也，故疑其辭云耳。○公明賈之言，雖以解告者之過，而不知己之所言尤甚過也。然則文子未得爲中正之士矣，抑亦將不得爲廉靜之士乎？「讀其書，不知其人可乎」？此又學者所當知。○「其然，豈其然乎」，不可以上句爲微疑，下句爲深疑。蓋聖人詞氣含洪忠厚自如此。

❶ 「下文」，嘉靖本作「衆人」，四庫本作「上文」。

「臧武仲以防求爲後於魯」

臧武仲身據防邑，而使使者求爲後於魯。夫武仲既得罪出奔，請後可也，據邑請後不可也。其據邑以請者，以示若不得請，則將據邑以叛也。人雖曰不要君，吾亦必以爲要君矣。

「武仲以防求爲後於魯」，此「以」字與公山弗擾「以費畔」之「以」字同。要，有挾而求也。武仲以防而求後，便是挾防而求，史曰「挾韓而議」是也。○武仲據防求後，分明是要君，故夫子直曰「不要君，吾不信也」。非如楊氏所謂「誅意之法」。大凡「誅意」皆是事不如此，若無可誅者，而其心則如此，實有可誅也。武仲分明要君，則自不容於誅矣，故曰「要君者無上，罪之大者也」。

一説「臧武仲以防求爲後於魯」，在當時人未必知其爲要君也。夫子是闡幽之意，誅意之法，明臣子之於君父不可干以不順，所以正天下之大法也。要處在「以防」二字，誅意正在此，非夫子不能爲此言。○又按臧武仲以智名當時，然以孟氏之誣以甲從己爲孟氏除葬，遂有奔邾如防求後，既得立後而奔齊，齊將田之，乃以鼠諷齊，竟不得。故仲尼曰：「智之難也。有臧武仲之智，而不容於魯，抑有由也，作不順而施不恕也。夏諺曰『念兹在兹』，順事、恕施也。」右見《左傳》。

「晉文公譎而不正」

「譎」、「正」二字皆以心術言。此夫子以桓、文二公而較其優劣則然，非取桓文正也。《集注》於此有功矣。孔子所謂「正而不譎」者，對晉文而言也。朱子所謂「心皆不正」者，對王者而言也。

侵曹伐衛，無鐘鼓曰侵，有鐘鼓曰伐。○《集注》云，皆以證孔子「正而不譎」、「譎而不正」之言耳，非孔子云云也。然亦非云云之外有所謂正、譎也。

朱子於此極仔細。於桓公則曰「猶爲彼善於此」，於晉文則曰「其譎甚矣」。謂之「彼善於此」，則未得爲盡善盡美。謂之「其譎甚矣」，則桓公亦非不譎者，但未至如文公之甚耳。自齊桓言之，楚未服也，則問王祭之不供，而責以尊王之義，楚既服也，則退師召陵，而責以如師之盟，其視晉文則正矣。自晉文言之，楚圍宋也，既伐曹衛以致楚師之救，楚釋宋也，又復曹衛以攜二國之交，則其詭甚矣。考之傳，未見楚之釋宋處。

桓公之伐楚，《春秋》書曰：「公會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、曹伯侵蔡。蔡潰，遂伐楚，次于陘。楚屈完來盟于師，盟于召陵。」書晉文曰：「晉侯、齊師、宋師、秦師及楚人戰于城濮，楚師敗績。」踐土之會，天王下勞晉侯，出於王意，非晉召之。不書者，不罪晉而爲王諱也。于幽之會，分明是晉侯召天王而使之狩。書「天王狩於河陽」，罪晉而不得盡爲王諱也。○齊桓葵丘之會，見于《孟子》詳矣，皆關係綱常。首止之盟，所以定王世子之位，世子即襄王也，名鄭，乃惠王之長嫡。王將以愛易太子，故桓公特爲此舉，其後葵丘初命之詞亦皆以申此義。桓公正而不譎，亦信矣夫。

「子路曰：桓公殺公子糾」

子路以管仲爲未仁者，以其忘君事讎也。夫子以管仲爲「如其仁」者，以其相桓公伯諸侯也。子路之疑管仲者在彼，夫子

之取管仲者在此。子路之疑者，記其過而忘其功也。夫子之取管仲者，録其功而不計其過也。蓋其過小，其功大也。至於忘君事讎一節，則夫子姑置不論，初未嘗爲解釋也。下章之論亦如此。「如其仁」，此「仁」字全以其施於外者言，不指本心。○管仲當時不死而就囚者，自知有叔牙在，必能爲桓公所用，而有後功可圖也。管仲當時不死，合下便知有後來功業在。故孔子只稱述其後功，見其所以不死者有在也。

子路以管仲爲未仁，此他日所以必死於孔悝之難也。子路見雖偏亦見，到底亦是偏於好處，與忘君輩見到而行不到者有間，所以爲聖門之學者。○夫惟桓兄而糾弟，則忽之於糾，雖有可死之道，而仲之於桓亦無不可事之理。

「不以兵車」一句最重，「如其仁」就承他説。「如其仁」不依蔡氏以召忽來比，只泛説爲正意。蓋召忽之死不可非，若以忽之仁不如仲，又以爲匹夫匹婦之諒，則是聖人非召忽矣。召忽之失不在於死，而在於輔糾。若聖人既非召忽，則便當爲仲解釋矣，何故無一言及之？聖人爲萬世綱常作主，如何肯非忽之死而是仲之不死？其是非蓋他有在也。○「不以兵車」，蓋以其能昭大信於天下，而諸侯自率從也。今以《春秋》考之，自伐楚之後，只有伐鄭、伐北戎二三舉而已，其餘皆盟會也。桓公之伐楚、伐北戎之類，固以兵車，而其糾合諸侯，何嘗以兵車，全是以大義驅之，大信一之也。如此則尊周攘夷之功，使人不被左衽之化者，果誰歸耶？然非管仲之善爲謀，不能及此。

「子貢曰：管仲非仁者與」

前一節稱其功，後一節不責其死。稱其功以見其仁，不責其死以見其無害於仁。不可以上節爲答「又相之」，下節爲答「不能死」。蓋子貢是非其相桓，孔子所説是就他功業説，非正答其「又相之」之問也。下節只承上節説，非另答箇「不能死」也。正經答「不能死，又相之」意思，全在下節歸結。如上章答子路只述其功，而不必死之意自在其中矣。○召忽之死，管仲之不死，正所謂可以死、可以無死者也。然則仲之不死，更爲是矣。

當時無管仲，則天下其楚矣。桓、文之功，皆以攘楚。六國之併於秦，只爲無管仲耳。魯仲連有管仲之志，而不得管仲之權。管仲成功過於魯仲連，而其識與守則不逮矣。

「豈若匹夫匹婦之爲諒也」，承上文云，仲之不死，其功之在天下後世者如此，豈若匹夫匹婦之自經於溝瀆，而卒莫之知者乎？夫子之取管仲，非以後功贖前罪，以前無罪而後又有大功，故取之也。使管仲而有弑父與君之罪在前，後來雖有此功，聖人亦安得而録之？

管仲雖有尊周室之功，然其實不能使禮樂征伐自天子出。夫子「吾爲東周」之意，正不然。○子路，勇者也，故只疑其不死。子貢，智者也，故言其不死猶可，相之則已甚矣。此先儒説也。看來二子亦有意見了。當時人只爲管仲功高，取之者萬口雷同，而二子獨疑之，便見聖門意思。

「公叔文子之臣」

大夫僎，本公叔文子之家臣，故曰「公叔

文子之臣大夫僎」。「與文子同升諸公」者，文子薦之同升也。

古者生有爵則死有謚。公叔文子既死，而謚曰文子。後來孔子聞其嘗有此薦賢之美，而稱之曰文子所爲如此，謂之文子是誠「可以爲文矣」。蓋文者，順理而成章之謂。若僎之賢，理所當薦而薦之，是爲順理而成章矣，謂之「文子」不亦宜乎！○「順理成章」四字不作平說，言順理而有可觀也。○謚法亦有所謂「錫民爵位曰文」者。孔子意不在此，只是順理而成章之意。看注中「亦」字，洪氏注文子「三善」，總不出文公「順理」二字，不可謂孔子以其有是三善而許之云云。

如「孔文子」章是子貢問曰「孔文子何以謂之文」，故答曰「是以謂之文也」。而朱子不復解「文」字之義，以本文便是了。至於此章則因其有是薦賢之美事，而據理評之曰「可以爲文」，言其無愧於文之謚也。故朱子先特解之，而後以謚法所載者實之。○「錫民爵位」之說最遠，使朱子欲再改《集注》，或在所删矣。蓋司馬遷無識，多信僞書，所謂「勤學好問爲文」，則取諸「孔文子」章而附會之。「錫民爵位曰文」，則取「公叔文子之臣大夫僎」章而附會之，其說殊非周公之舊。

「子言衛靈公之無道也」

大概謂其彝倫不敘、綱紀不張也。此一句如「孟子道性善，言必稱堯舜」一般，皆大約之辭，其中云云最多，故孔子承之曰「夫如是」。「夫如是」三字有所指，不止是「無道」二字。○喪，失位也。如魯昭公之見逐於乾侯，齊莊公之見弑於崔子，衛成公之見執於晉人，皆失位也，不止是

亡國家。使昭公爲季氏所得，亦不免於殺矣，奚但逐也？衛成公爲晉所執，歸之，其不死者幾希。

「三人皆衛臣，雖未必賢」，賢以德言。「其才可用」，只取其能也。本文「仲叔圉」三句，主衛靈公用人言，不主三人之才言。「賓客」二字如何分？「客」似不論貴賤，較泛些；「賓」又其盛者。然再考之，凡尋常羈旅皆謂「客於某所」，若謂「賓於某所」則不可。《詩》多言「嘉賓」，見其盛也。○孔子因靈公之無道而又特取其用人，其所用之人固皆平日之所不與者，而又不没其才，可見聖人至公之心，天地之心也。

「其言之不怍」

有必爲之志者，必不敢有易之之心。不敢有易之之心，必不至於大言無當矣。不是「仁者其言也訒」意。「其言之不怍」，則占知其「爲之也難」矣。注云「而不自度其能否」，縱自度其能者，亦自不敢易。如孔子猶曰「躬行君子，則吾未之有得」。

敏於行者必訥於言。若其言也自許太高而不以爲慚，如此則無必爲之志，而不自度其能否矣。欲踐其言，豈不難哉？古者言之不出，耻躬之不逮也。

「陳成子弒簡公」

「崔子弒齊君」，「陳成子弒簡公」，此皆記者之辭。如《春秋》法則名之矣，如下文便是。○沐浴則齊戒矣。古者三日沐，五日浴，齊戒必沐浴。故知沐浴之爲齊戒也。○「陳恒弒其君」，凡在官者殺無赦，請舉師而討之。○「陳成子弒簡公」，是時孔子已致仕居魯矣。見得臣弒其

君，人倫之大變，天理所不容，人人得而誅之，況鄰國乎！所以特爲沐浴而朝，告於哀公曰云云。不徒朝必沐浴而朝者，重其事而不敢忽也。

天子討而不伐。此云「討」者，正所謂人人得而討之也。○公曰「告夫三子」，孔子因出而言曰：「弑君之賊，法所必討。以吾從大夫之後，不敢不告也。君乃不能自命三子，而曰『告夫三子』者。」○蓋一國之命討，自其君出。君若能召三子，而以大義招之，誰敢不從？孔子曰「以吾從大夫之後，不敢不告也」。孔子當告，哀公獨不當討乎？蓋是時魯之兵柄分屬三家，哀公不得自專，其曰「告夫三子」者，難之也。及孔子出而曰云云，蓋已知其事之不行矣，特將君命而猶冀其萬一耳。

「之三子告，不可」，是所謂「使人可其奏」之可。

自當時觀之，孔子此請亦無益矣。自今日觀之，孔子此請至今猶足以寒亂賊之膽而折其不臣之心。且在當時，三家聞之亦能無凜凜乎？故曰「其所警之者深矣」。○一則曰「以吾從大夫之後，不敢不告」，二則曰「以吾從大夫之後，不敢不告」，則正爲君卿者當何如？

夫子初間請討，是決然要討他，非徒舉其義以警三家耳。及後不從，則所謂「非臣之明所能逆覩」者也。夫告者在我，從不從者在彼。然此一事係天討，乃天下之大幾也。使當時能從之，周室其復興乎？孔子此請，非特爲哀公計，其實亦爲哀公地也。

此事當時自哀公處許行便行得成。若令

「告三子」，則可否之權在三子，而不在哀公矣，萬無成理。○當時哀公若自許了，就令三家出兵，以大義驅之，三家似實難以不從。○胡氏曰「仲尼此舉，先發後聞可也」，此只是人人得而討之意。雲峯却解云「先發後聞謂魯也，非謂孔子也」，亦太委曲矣。胡氏只是聲《春秋》之義，故嚴於辭耳。但此説與《語録》不合。○愚謂孔子於義盡矣，此事果可先發後聞，則夫子亦爲之矣，不待胡氏發其所不及也。此言似不必附《集注》。出《黄氏日抄》。

「勿欺也，而犯之」

「勿欺也」，泛言。「犯之」，指諫諍言。言事君要在不欺君。如凡所獻納於君者，必盡吾心而言之，不敢有所虚。凡所宣力於君者，必盡吾心而爲之，不敢有所僞。至於君之有過也，則直言正辭，有犯無隱，必欲歸之於道而後已，此所謂「犯也」。○子路好勇，多是强其所不知以爲知者，如使門人爲臣一事亦是欺，則「勿欺」固子路所不足者。至於犯顔一節，如季氏伐顓臾而不能諫，孔子亦謂其不能「以道事君，不可則止」，則「犯」亦非子路之所已能者。故六字作一句讀者非。范氏自是圈内注，朱子取范氏注只在「先」、「後」兩字上，非打併説也。然「先」、「後」二字亦要看得平正，非夫子告子路有先此後彼之意。

「君子上達」

天理本自高明也，君子循仁義禮智之天理，故日進於極仁極義極禮極智高明之地矣。人欲本自汙下也，小人狥乎聲色貨利之人欲，故日究於淫聲惡色、私貨邪利汙下之地矣。高明、汙下者，貼本文

「上」、「下」字。日進、日究者，貼本文「達」字。

君子、小人各有所達。君子循天理，天理自高明，故只日進高明去。小人狥人欲，人欲自卑下，故只日究汙下來。正如君子喻義，小人喻利相似，各有所喻，但所喻不同。此「達」字兼知行。○「達」一也，朱子於「上達」則「日進」，「下達」則「日究」，上下之義也，皆有積漸至極之義。

「古之學者爲己」

古今所學之事都同，但古今學者之用心則不同。古之學者用心，惟欲得之於己。今之學者用心，惟欲見知於人。夫惟欲得之於己，則亦少有不見知於人者，然知不知非所計也。夫惟欲見知於人，則虛譽雖隆，而實德則病矣。

此章先要認箇「學」字，然後及於爲己、爲人之辨。孔子之時，學者所學之事尚皆是正學，但視其所以則同，觀其所由則不同。

「蘧伯玉使人於孔子」

「使人」如云官人，又如云官之也，又如云奴之之類，所以通問也。「孔子與之坐」，對坐乎，坐之於傍乎？曰：「以理度之，及『對曰』二字看起，只是傍坐，便見敬他意了，不必與抗禮。」

伯玉使者本難與孔子抗禮，但夫子敬其主以及其使，乃與之坐，而問曰：「夫子近日間都何所爲？」對曰：「夫子無他，常有意寡過，而猶未能耳。」即使者此言觀之，則伯玉省身克己，常若不及之意可見矣。使者之言云云，子曰「使乎，使乎」，其深知君子之心而善於辭令者矣。

○人但知使者之善於詞令，而不知其深知君子之心，所以爲可取也。假如伯玉未能如此，而使者云云，則夫子未必許他。如公明賈之對亦善乎其爲詞令矣，而反以來聖人之疑。故《集注》又曰「不惟使者知之而夫子亦信之也」。

人貴乎肯認過。自聖人以下，孰能無過？顏子「不貳過」，則未免於過矣。伯玉欲寡過而未能行，「年五十而知四十九年之非」。今人有過，不喜人規，及人説時又硬要辭開去，不知如此使得心術畢竟卑了。○「省身克己」，即省察克治也，省身有過，便克治了。○「省身克己，常若不及之意」，吉人爲善，惟日不足也，此即所謂「踐履篤實」也。○「光輝宣著」，只看使者知之，而夫子亦信之，便見得。「使者出」，蓋出就歇處。

「使乎，使乎」，如「時哉，時哉」，「水哉，水哉」之例。「使乎，使乎」，猶言真使者。再言之者，重美之也。○大抵此使者所造也儘高了，不就事爲上説，獨指他用心處説，真可謂知言。

春秋諸賢大夫，如伯玉，却是有裏面工夫底人。觀其欲寡其過而未能且耻，獨爲君子，而其出處又合聖人之道，可謂有體有用之君子矣。雖不與聖門，然考其所立，顏、曾之亞，閔、冉之儔也。「伯玉行年六十而六十化」，歲歲變新也。「伯玉行年五十而知四十九年之非」，本出《淮南子》，而大注皆以爲《莊子》，亦適然之誤。

「君子思不出其位」

所思不越乎所處也，泛説爲是，不必以此「位」字當上章「位」字説，上是職位之位。

曾子之「位」，依《易・象》意説，與《大學或問》所謂「蓋其所居之位不同，故其所止之善亦異」之位字同。曾子只以一人説，范氏則有各止其位意，故在圈外。

「君子耻其言」

凡耻皆有羞赧退怯之意，故以狀不敢盡其言者。此以君子之能如此者言也。夫言易至於有餘也，而耻之；行易至於不足也，而過之。此君子之所以爲君子也。

「君子道者三」

曰「仁者不憂」，見其未免於憂也。下二句亦然。

本文絶不可説出「成德」字，出「子罕」章亦不可説出「進學」字。且「進學」、「成德」字是范氏合二章而言，其一則智爲先，一則仁爲先之意耳，非經旨也。

「夫子自道也」，言此特夫子之言如此耳。以賜觀之，夫子於此三者蓋綽綽乎其有餘矣。不可以「言」字當「謙」字。夫子自以爲未能，而子貢又以爲「自道」。子貢之言是，則夫子之言非其情矣。夫子之言果然，則子貢之言幾於阿矣。子貢曰：「夫子之言，聖不自聖之心也。子貢之言，智足以知聖人之智也。」〇「自責以勉人也」，此一句不可等閑看，有聖人猶憂，况學者乎之意。蓋此三者在夫子猶以爲未能而自責，則學者更當何如其猛於用力耶？此句要看「以」字，與下文「自貶以深抑之」之例同。

「子貢方人」

「子貢方人」，夫子以爲賢，褒之也。而曰「賢乎哉」，則又疑其詞。謂「我則不暇」，自貶也。然夫子於此且不暇，而子貢獨暇之乎？蓋急於自治者，自不暇於方人

也。其自貶者乃所以深抑之也。子貢方人也，是一箇大病痛。

「不患人之不己知」

「不患人之不己知」，有能則人自知之矣，何用患爲？此章凡四見，而文皆小異，則「聖人於此一事蓋屢言之，其丁寧之意」切矣。學者須要念聖人所以丁寧之意。

「不逆詐，不億不信」

天下之人防範過密者，多逆億之私，其不逆億者又墜於小人之計。今也初不逆人之我欺，初不億人之吾疑。然却於人之我欺、我疑者未嘗不先覺，則既不先事而預料人之奸，而亦不臨事而墜於小人之計。斯其爲賢矣乎！〇要見得逆億是有心以迎之，先覺是無心而自悟。〇大注云「於人之情僞，自然先覺」，兼言情僞者，猶《大學》之「善惡不可掩」例，詞若兼意則有所主。〇「誠明」二字固可用，但范氏謂「未有誠而不明者」，則是惟其不逆不億，故能先覺，是誠生明之意，則非本意矣，故在圈外。且「誠明」二字亦説得大了。《語類》云與本文都不相干。新安「先事」、「臨事」之説，人多非之，看來無害，非之者非也。〇李綱告宋欽宗曰：「天下之理，誠與疑，明與暗而已。誠則明，明則愈誠。自誠與明推之，可至於堯舜。疑則暗，暗則愈疑。自疑與暗推之，其患至於有不可勝言。」

「微生畝謂孔子曰」

微生畝以隱爲高，往而不返者也。故見孔子歷聘栖栖，而疑其爲佞。殊不知吾夫子可仕則仕，可止則止，豈若小丈夫執一不通哉？故答之謂：「夫我之爲是栖

栖者，非敢爲佞以悦人也，誠以不如是則執一不通，乃我所惡者也，故不欲望望然去之耳。」惡是聖人自惡執一不通之事，非惡執一不通之人也。然曰「非敢爲佞」，則夫子不佞矣。曰「疾固也」，則微生畝爲固矣。微生畝正是執一者，夫子曰「疾固」，其警之也深矣。

「驥不稱其力」

驥之見稱於人舊矣，然驥之所以得名，則不稱其力之足以任重致遠，却是稱其調良之德也。向使驥有是力而無是德，則人亦何取於驥哉？大抵驥馬自然調良，蓋在馬中便是稟德之最純者也。如蘇氏謂「馬蹄齧者必善走，其不善者必馴」，此又以凡馬言，不可以此例驥也。驥亦馬中之君子與！

「或曰：以德報怨，何如」

「以直報怨」，顧道理何如耳。理當愛、當取，則愛之、取之，初不以其有怨於我，而不愛之、不取之也。如理在所惡、在所舍，從而惡之、舍之，亦不以其有怨於我而避嫌，故不惡、不舍之也。只看道理如何，一似未曾有怨一般，所謂直也。

存心薄者，必以怨報怨。至如或者欲以德報怨，則又過於厚。二者均之失中也，故聖人如此開交。

「以直報怨」，全不怨人，待之已極厚了，如當賞則賞，不當賞則不賞，道理至此方爲中，亦至此爲極。「以德報德」，但凡可爲他着力而不害義處都爲他。

「以德報德」，愛憎取舍雖有加厚意，然君子亦未嘗以私恩害公義。公道上去不得處，終是不肯以私害公。可厚則厚，不可厚處亦難强要厚得，必不把法度都賣了，

然則報德亦顧道理如何。大抵天下之事，須要論理便做。君父之仇，亦有當報不當報之別。《周禮》曰「殺人而義者令無仇，仇之則死」，此不當報者也。《春秋傳》曰「父不受誅，子復仇可也」，此當報者也。不可只據《曲禮》曰「君父之仇，不與共戴天」。道理有幾般樣，須要斟酌。

「指意曲折反覆」，如造化之微妙無窮，只在上文云云。蓋「以德報怨」則報怨過厚，而報德亦無以加此，是彼此俱不得其平了。惟「以直報怨，以德報德」，則於有德者固不没其德，其意固厚矣，而於有怨者亦不復記其怨，亦未嘗不爲厚，其於彼此之報各得其平。

「子曰：莫我知也夫」

「莫我知也夫」，正含下文意。夫子自嘆，以發子貢之問也。此「發」字與下文「故特語以發之」之發字不同。

子貢曰「何謂其莫知子也」，言人所不知子者安在？「何謂」，何所爲也。夫子下文則指言其人所不知我者，實所以教子貢也。而子貢却未達，若達則當如曾子曰「唯」，公西華曰「正惟弟子不能學也」。而子貢默然，朱子是以斷其未達也。

「不怨天，不尤人，下學而上達」，三句意不斷，「下學」二字就套在不怨、不尤裏。「下學」即自脩之實也。大凡怨天尤人者，必不知反己。反己自脩者，自然無怨尤。但反己自脩，則理在事中，事亦非理外，便自然漸進矣。此皆朴實頭爲己，而非有所歆動於人處，固非所以致其知，抑亦非人所得而知也，大注「此但言其反己自脩，循序漸進耳，無以甚異於人而致其知也」，直解到「其天乎」住。或者止截到

「上達」處，非也。與「葉公問孔子」章大注「此但言其好學之篤耳，然深味之則見其全體至極」云云同。

「下學」者，今日格一物，明日格一物，今日行一善事，明日行一善事，久則自然知天立命，而萬境洞然矣。○不怨、不尤，則不責之人而責之己。下學人事則不求之遠而求之近，此固無異於人而不駭於俗矣。人亦何自得而知之也耶？及其「上達」，而與天爲一焉，則又有非人所能及者，此所以人莫之知而天獨知之也。洒掃應對上，真有精義入神處。且如數人共坐，我坐此，你在彼，或上坐，或下坐，或坐而言，或起而對，此一坐作語言之間，其所以然者從何處來？蓋由心生也。心之所以有是布置者，便是天命之性也。天命之性，便是「上天之載，無聲無臭」者也，安得爲非精義入神耶？百姓所以日用而不知者，只緣當坐亦坐，當起亦起，但於其理之所以當然者則懵然耳。惟聖賢則於一坐一作之間自有和順道理而理於義。○聖人下學便上達，如何説循序漸進？如程子説忒緊了，程子只恐人認上達在下學外，故云。若孔子本意，却是謂我只管下學，而自然至於上達。不是方下學便一蹴到上達處。只是上達不在下學外耳。○程子又云「蓋凡下學人事，便是上達天理」，此句亦忒緊了。如「民可使由之，不可使知之」，又曰「終身由之而不知其道者多矣」，則下學與上達亦須有別，方是如權與經亦當有辨。但其意總是要人曉得上達不在下學外，此其所以取之。但聖言便不然。「下學而上達」，孔子還是斂退説話，不似

今人說得閙動了。故朱子正解云「反己自脩，循序漸進」，此都是平實意，却於後綴云「然深味之，則見其中自有人不及知而天獨知之之妙」。〇若不下學，更無可說上達處，便是異端之學矣。〇「幾足以及此」，此指其中人不及知而天獨知之之妙。

大注謂當時「惟子貢之智幾足以及此，故特語以發之」。愚疑此說亦未盡，恐亦以子貢平日好爲皎皎之行聞於人，故特說出「不怨天，不尤人，知我其天」之事。倘遇顏、曾之徒，又未必不別說出一段道理也。蓋聖人之言，如天地之化工，因物而賦形，然其語雖不一，却同是一箇聖人氣象。此又不可不知。

「公伯寮愬子路於季孫」

「夫子固有惑志於公伯寮」，言其心爲寮所惑也。「吾力猶能肆諸市朝」，若果如所云，則子路之得罪於季孫者將益多矣，不知如何。

「道之將行也與？命也」，寮固不能使之廢。「道之將廢也與？命也」，則又何預於寮？故曰「公伯寮其如命何」。

上二句且虛說，不必因謝氏注，便以寮之愬不行爲道之將行，以寮之愬行爲道之將廢。若如此說，如何再說得「公伯寮其如命何」一句出？亦不可依小注齊氏說，公伯寮之愬子路是假以沮孔子意，與下句「公伯寮其如命何」都不相貫，只恁平實伶俐說去，聖人無如此曲折。蓋子路若得行於魯，便是得志，便是道之將行了。〇「聖人於利害之際，則不待決於命，而後泰然也」。蓋命以氣言，聖人則以理爲主。惟道之安而命由我出何待決

於命？聖人不言命，凡言命者皆是爲衆人設也。

「賢者辟世」

三箇「次」字，愚意只就世、地、色、言上説來。然與程子説似不合，然大意却不背，細看當見得。○小注以「靈公問陳」爲有違言，恐非本旨，只是要扯來填這一腔子耳。「違言」是言不相合也。違，忤也。靈公問陳，孔子是見得他已無道，復志戰伐，是算殺他不足與有爲，故去之耳，非有所忤也。

「作者七人矣」

此孔子憂世之言。「作」是見幾而作之作。作者已七人了，味其語意，有天地閉，賢人隱之傷。言好人去了恁多，怎地好。蓋國而無賢，則將何以爲國乎？此夫子所以嘆之。如宋楊繪言群賢未老求去意，繪之言曰：「范鎮年六十有三，呂誨五十八，歐陽脩六十一而致仕，富弼六十八而引疾，司馬光、王陶皆五十而求散地。陛下可不思其故乎！」

「子路宿於石門」

晨門意謂：「既不可爲，斯已而已矣，而孔氏尚欲爲之乎？」是譏之也，蓋未知聖人耳。然其言聖人則非其自處則是。勉齊此兩句道得最好。

「子擊磬於衛」

當時自是衰世，而孔子憂世之心不能一日忘，故於其擊磬也，憂世之心寓焉。有荷蕢而過孔氏之門者，聞其磬聲而知其有心於世，乃言曰：「有心哉，你看他磬聲乎！」非是説他猶有心於聲磬也，❶此

❶「聲」，嘉靖本作「擊」。

未有貶意。○「蕢」，草器也，今草包之類既謂之器，便是可用以盛物者，且與孟子「我知其不爲蕢也」相協，蓋蕢似屨也。荷蕢譏孔子曰：「何爲如此硜硜然專確執一不通，而不能適去就之宜乎？」夫人不知己則當斯已，如深厲淺揭可也。今天下既忘乎己而己猶不忘天下，乃擊磬於衛，如彼則是深不知厲，淺不知揭，誠鄙哉硜硜者乎！「硜硜」亦專確之意，言胡爲猶戀戀於斯世也。○「深則厲，淺則揭」，舉《詩》詞也，正如「不忮不求，何用不臧」例，不必説《詩》云。或有以「《詩》不云乎」一句過起，然畢竟也是《詩》云了。

「視天下猶一家」，兼中國之外説。「中國猶一人」，説較近些。「一人」又切於「一家」矣。

「《書》云：高宗諒陰，三年不言」考之《書》，只《説命》上句云「王宅憂諒陰三祀，既免喪，其惟弗言」。此便是《書》云云了。不必要有成語，朱子不解《書》何篇者，以其無成文也。○「諒陰」，若依孔氏、胡氏、邢氏，則諒爲信，陰爲嘿，而於「不言」二字爲重復矣。當依覺軒蔡氏説，諒者梁也，闇者倚廬之廬也，方知《書》所謂「王宅憂諒陰者」爲合，而於鄭氏謂柱楣所謂梁闇是也，尤爲有證。○大注云「諒陰，天子居喪之名」，此與覺軒注不同，蓋未定之見。或説「古之人皆然」，爲天子皆然，君薨爲諸侯亦然，不必從「總己」是百官自總己職，連他衙門大大小小事都總束上，一聽冢宰之處分。「君薨」既兼天子、諸侯，則「百官」亦兼王朝之百官與侯國之百官矣。○子張是

疑，人君不容以三年不言。孔子是與他説，人君所以得三年不言之故，蓋古制也。○胡氏説與大注不合，故在圈外，非總注也。

「上好禮」

「上好禮」，則自其身之動静，以至事爲之設施，無一步離了禮。如此則禮行於上矣，行於上則達於下矣，達於下則下各安其分矣，以禮驅之，何不可使？若自家不好禮，而但以禮驅人，則所令反其所好而民不從矣。「好禮」該本末言。○禮達於下是觀感也。若説「官府之政、學校之教」便是好禮處，非禮達也，乃達禮也。「禮達」、「分定」字在「上好禮」之下。○要依「答樊遲」章就上人本身説，不可依饒氏「官府之政、學校之教」説。然其達於下而分有定，則民易使矣。然亦不必全依輔氏謂「上好禮則品節詳明，而誠意退遜，故觀感於下亦皆安己之分」云云，如此則禮達、分定意思又不見了。○胡傳：「與賢者貴於與人，與子者定於立嫡。傳子以嫡，天下之達禮也。故有君薨而世子未生之禮，植遺腹，朝委裘，而天下不亂者，以名分素明而民志定也。」此可見爲國以禮道理矣。夫禮與國，相爲存亡者也。

「子路問君子」

「子路問君子」，是問君子之道如何，如「顔淵問仁」意思。下文所云云，皆非君子不能也。

「脩己以敬」是工夫，及子路少之，而告之曰「脩己以安人」。工夫只在脩己上，「安人」則有不在我者，「安百姓」亦然。然方見聖人詞意之周至，抑子路使反求諸近，

但求諸近則遠者不外是矣。蓋其充積之盛，自然及物也。豈是我脩己特地去安人，又脩己特地去安百姓耶？

「脩己以敬」，此一句兼大小，包遠近，在其中雖未曾説出充積之盛意思出，然亦不是只説那小底。「脩己以敬」，此一句徹上徹下。下文「脩己以安人」，「脩己以安百姓」，則是因子路少之，故就那充積及物處來説。〇「脩己以敬」，兼内外動静而言，只在一句便都了，只緣子路問不置，故并其效而言之。而曰「堯舜猶病」，學者須要真見得。

「脩己以安人」，脩己内有箇敬。蓋脩己以敬，而極其至則静虚動直，何所施而不當？故百姓安。〇人惟敬則百事胥當，不敬則百事皆不當。此「脩己以敬」所以有「安人」、「安百姓」之理。百姓，舉天下而言。〇程子注要詳細看，「脩己以安百姓，篤恭而天下平」，兩句一意，可以相發明故兼舉之。「惟上下一於恭敬」者，我能敬則人感化亦皆敬，不獨我能敬也。此自然之理，故又兼言之，所謂「不顯惟德，百辟其刑之」也。〇「惟上下一於恭敬」，則和氣充塞於兩間，是以天地位，萬物育，而和氣之精英又鍾爲四靈，如《禮運》所謂「鳳凰、麒麟皆在郊藪，龜、龍皆在宫沼」者。〇「此體信達順之道」，體信達順都在「敬」字内，兼體用言，即所謂「致中和」也。《中庸》「致中和」只是一箇「敬」，舉其極功而言，故曰「致」耳。能「致中和」便天地位，萬物育，此自然之理。程子此言，學者須把做箇第一大題目看。「聰明睿智皆由是出，以此事天享帝」，「是」字、「此」字皆指體信達順。體

信達順即敬也。〇「聰明睿智皆由是出」者，誠則無不明矣，心胸越開朗，義理越明瑩，以此事天享帝，「文王陟降，在帝左右」。惟聖人爲能享帝之於天下也，其如「視諸斯乎」之義。

《尚書》三解「允恭克讓」節云：「天地萬物，本自同體。自夫人梏於有我之私，而慢易驕放之心形，則其與天地萬物自見隔絕而爲二。惟聖人實能盡此理於一身，故真見天地人物無一之可忽，無一之可傲，則天地人物總在吾和氣中矣。堯之允恭克讓，皆其實然之理，至誠之充塞者也。」愚謂此義微而難看，人惟實不到恭遜地位，是以見不得被四表，格上下。學者試静思之，斯須之莊敬和樂，自有上際下蟠之理。左支右，吾出門如有礙，誰云天地寬者，皆其不恭不遜之根未去也。善乎楊敬仲之言曰：「堯未嘗推而大之，天地萬物皆在堯一性中，動之斯應，分内事也。」

「原壤夷俟」

子曰：「人之生世，方其幼也，有長者在上，則當遜弟；及其長而成人，便當有以自立於世，使人得有所稱述。今也自幼便驕惰壞了，幼而不遜弟；及其長也，又只是碌碌庸人而已，長而無述焉。如此則不如早死，免得久留身世間，爲風俗之蠹。乃又老而不死，徒足以敗常亂倫，是賊而已矣。」既正言以責之，而又以杖叩其脛，責其「夷俟」也。

按《檀弓》，原壤母死，孔子爲之沐椁。而原壤歌，孔子弗聞也而過之。如今乃責其「夷俟」如此之嚴，何舍重而責其輕耶？蓋數其喪母而歌，則原壤當絶；叩

其箕踞之脛，則壤猶爲故人。盛德中禮，見乎周旋，此亦可見。○蹲，踆也。夷俟既不立，又不正坐。○又按《檀弓下》，原壤母死而歌，夫子爲弗聞而過之。❶從者曰：「子未可以已乎？」夫子曰：「丘聞之，親者毋失其爲親也，故者毋失其爲故也。」壤之歌曰：「狸首之班然，執女手之卷然。」狸首班，謂其木文之華，如狸之班也。執女手之卷然，言沐椁之滑膩，如執女手之卷然也。千載之下讀此歌者猶爲之不忍，看來亦不必責他了，此在聖人則可耶？

「闕黨童子將命」

闕黨童子在聖門下，聖人使之將命。夫聖人所以使童子將命者，其意固自有在。或者以爲此童子必其學有進益，故孔子使之傳命以寵異之，故問曰：「此童子是益者與？」聖人因道其所以使童子將命之意，其意正與或人所疑者相反，然實所以益之也。

禮，童子當隅坐，而此童子，吾見其居於正位也。禮，童子當隨行於長者，而吾見其與長者平行也。夫不止於童子之所，而自進於成人之列如此，然則此童子「非求益者也」，但是「欲速成者也」。蓋求益便當循序依禮，言此者以見我所以使之給使令之役，觀長少之序，習揖遜之容。蓋所以抑而教之，非寵而異之也。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之七

❶「過」，原作「告」，今據嘉靖本及《禮記·檀弓下》改。

# 重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之八

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

## 衛靈公第十五

「衛靈公問陳於孔子」

「俎豆」二字因問陳而生，夫子既曰「未學」，則在靈公爲不當問矣；既曰「嘗聞」，則在靈公所宜加意矣。蓋爲國以禮，兵陳之事非所宜先。○俎、豆皆禮器，但俎如几子，木爲之以載牲體，豆容四升，亦木爲之以薦菹醢。○靈公問陳，夫子便知其不足以有爲矣，故去之。按《史記》問陳之明日，又有仰視蜚鴈之事，故孔子遂行。

○夫子所學者，俎豆之事；靈公所問者，軍旅之事。此其志意已不相投矣，尚可留乎？故去之。夫孔子自少以知禮聞，則俎豆爲夫子之所學者，已不待言。至於軍旅之事，夫子豈真未之聞哉？觀其却萊兵、❶誅少正卯、隳三都，風采凜然，且嘗曰「我戰則克」，夫子豈短於此哉？爲此語者，特以拒衛靈公之問耳。然不直曰軍旅未之學，而又啟之曰俎豆之事則嘗聞，使靈公能改兵陳之問而爲俎豆之問，不亦美哉？○徐節孝先生曰：「兵者，實大賢盛德之事，非不才小智所

❶「萊」，原作「莱」，今據四庫本改。

能用，而酷慕諸葛孔明。」○「靈公問陳子曰」云云，齊宣問齊桓、晉文之事，孟子曰「臣未之聞也，無已，則王乎」，其家法一也。蓋不止遏其所不當問，而又啟其所當問者也。然齊宣繼是能有「何如則可以王」之問，衛靈則畧無憤悱意，又以見二君之優劣，而夫子之所以遂決於去衛也。

○夫子既拒其問，明日遂行。蓋靈公無道之君，復有志戰伐之事，故答以未學而去之。去之陳而絶糧，從者飢甚俱病，莫能興起。子路慍見曰：「君子宜乎無窮。既是君子，乃亦有窮乎？」子曰：「禍福成敗有不在我者，君子安能必其無窮，固亦有窮時。但君子能守其窮，若小人窮則放溢爲非矣。然則今日但當守窮而無至濫，斯可矣。」此其所以警子路者，亦有在矣。○濫，溢也。小人窮則自放於禮法之外，而無所不至，亦如水之溢出外也。固窮，作固有窮時説，方應「亦有窮乎」之問。若未答他「亦有」字意，只先説固守其窮，亦不成語次。且下句「小人窮斯濫矣」句内，便亦該得君子能固守其窮之意了。

○聖人當行而行，無所顧慮，於其明日遂行。在陳絶糧，見之「處困而亨，無所怨悔」，於其所謂「君子固窮，小人窮斯濫矣」見之。但全章題目則不可如此分截，如《中庸》所謂「首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極」正一般，亦不可依他分截。且依饒氏分，但謂「顧是顧後，慮是慮前；怨是怨人，悔是自悔」，不必依他。一説便無絶糧之事，朱子亦曰「無所顧慮乎」，而小注「都不計

較」之言，豈亦虛設邪？ ○在陳絶糧，不必拘説遭厄。 蓋依大注「當行而行，無所顧慮」之説，只是説夫子要去便去，都不計較，所以絶糧也。 然據《孟子》之「厄於陳蔡之間，無上下之交也」，則是實有難矣，不知如何。 ○《集注》「在陳絶糧」之下，既無患難之説，總注又有「無所顧慮」之説，可見不用此意，只是無盤纏耳，亦是無相知人。 在孟子「無上下之交」之言爲實，而「發兵圍之」之説未見其的也。

「賜也，汝以予爲多學」

多學，多聞多見也。 能識，是所聞所見又都記得也。

○「賜也，汝以予」之道，爲出於「多學而識之」者歟？ 子貢始而曰然者，以夫子於天下之理無一之不周知，非多學而識者不能，是多學而識者也。 既而疑之，以謂夫子豈專用心於外者邪，必有一箇道理在，而非徒多學而識者也。 子貢方信而忽疑，蓋其積學功至而亦將有得也。

○夫子欲其知所本也，蓋萬理同出一原，人之一心萬理皆從此出。 得其本，則本原清明之地，此理無不容受，有感皆通，雖不拘拘於多學而識，而自無一理之或遺。 若但費力於多學而識而不知所本，則徒得其用之殊而不得其體之一，亦烏足爲盡心知性而知天者哉。

「非也，予一以貫之」

○言天下萬理同出一原，我只是一箇道理以該貫他，何至於多學而識邪？ ○子貢只就外面探討得許多，孔子則只把他一心來照外面許多，而見其無一理之或外也。 ○天下無一人無有一貫底道理，何也？ 心之虛靈知覺具衆理而應萬事

者，人所同也。雖聖人一貫，亦不過是全此箇理耳。所謂質美者明得盡，不見渣滓而一貫之妙在是矣。其次則必自格物致知，以至於知性知天，則亦能一貫矣。邵子曰「心爲太極」，一貫之謂也。學至於一貫，則千端萬緒隨取而隨得矣。雖不拘拘多學而識，而自無一之或遺矣。○彼以行言，此以知言。行該得知，知該不得行也。故曰曾子「蓋已隨事精察而力行之」，精察非知而何？單言行，知在其中矣。○蓋聖人雖未嘗不博，然非止務博也。是知子貢博學者也，夫子博而約者也。不可以「非也」二字便説聖人全不用博，聖人不專務博而未嘗不博，若不博又安有約邪？○一固一也，所貫則不一也。亦何嘗不博，但有約以御博耳。○謝氏注引「上天之載，無聲無臭」者，明聖人一貫之妙，如天之於衆物，匪物物刻而雕之也。尹氏注則言子貢不如曾子，愚按以下則又言諸子不如子貢。

「由！知德者鮮矣」

○德謂義理之得於己者，既是如此，則不可謂知義理之得於己者爲鮮也。知者，知其意味之實也。能知其意味之實，則富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，無入而不自得矣。此知德之所以爲難也。此章蓋爲愠見發歟？不然，何獨呼由而告之也。知德與知道不同，觀大注可見。○義理對利害而言，有意義理實得於己，則利害不能動於己矣。善乎！饒氏之説曰：「既知得這裏面滋味，則外面世味自有不足以奪之。」○在物爲理，處物爲義。○《集注》曰「非己有之，不能知其意味之實也」，此意云何見其所以鮮也。○子路

在聖門號勇於義者，夫子嘗曰「乘桴浮海，從我其由」，然一爲絶糧所困，尚爾愠見，况其他乎？信乎，知德者之鮮矣！蓋子路之勇於義，是資質上來。若知德，則必自學力上來，始見滋味。子路於細膩克己工夫則未也。○路豈有未行而知其曲折者，❶其未行而知其曲折者，只是得於傳聞，識箇方向耳。故學者要真知。

「無爲而治者，其舜也與」

○獨稱舜者，紹堯之後，而又得人以任衆職。則既有帝堯以當其勞於前，又有衆賢以分其勞於下，此舜之德所以雖不必有盛於他聖人，而無爲之治則有他聖人不能及者矣。此二句都是推孔子所以獨以無爲而治歸諸舜者之意，若用在下句尤不是。然今人只知舜是紹堯之後，又得人以任衆職，所以無爲，至於德盛民化，則又略之，殊不是。蓋自古聖人德皆盛，德皆盛皆可無爲而治，但舜不徒盛德，又有此兩段機會，尤爲無爲耳，故獨稱之。

「夫何爲哉，恭己正南面而已」，見其實無所爲也。○「恭己正南面」，本不是説他無爲，而益以見其無爲也。語意與堯之德不可名，所可見者其功業、文章巍然焕然而已相似。○恭己，以敬之見乎外者言，故曰「敬德之容」。「敬德」二字，就在内面説箇無爲而治。下文又言「恭己正南面而已」，蓋其爲治之迹不可見，而惟敬德之容爲可見也。○曰「無爲而治者，其舜也與」，未必其他聖人皆擾擾然有爲

❶「折」，原作「拆」，今據嘉靖本、四庫本改。下「曲折」同。

也，有爲則非聖人矣。曰「無憂者，其惟文王乎」，又未必其他聖人皆戚戚然長憂也，有憂則亦非聖人矣。要皆舉其尤者言。○「封山、濬川」，封，表也，即封贈之封。封十二山者，每州封表一山以爲一州之鎮，如《職方氏》言「楊州其山鎮曰會稽」之類。濬川，濬通十二州之水也。

「子張問行」

子張問行，問如何便處處都行得，子曰顧自處何如耳。

○子張問行，問如何才行得也。夫子告以如此則行，如彼則不行。你如今欲如此而不如彼，必也於忠信篤敬念念不忘，雖欲頃刻離之而不可得。夫然後一言一行，自然不離於忠信篤敬而蠻貊可行也。○「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣」，子夏所謂「君子敬而無失」一條亦有此意，但不應説四海皆兄弟之言。蓋忠信篤敬則人恒愛之，人恒敬之矣，故蠻貊可行，蠻貊之人亦有人心在也。○蠻貊可行，則近者可知；州里不行，况於蠻貊乎？行舉其遠，見其無處不可行也；不行舉其近，見其無處而可行也。孟子言「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」，一樣語意。子張書諸紳，書「言忠信」至「夫然後行」數句。今此數句，蓋是記者録他書紳之成文也。○行篤敬者，篤則不薄，敬則不苟也。○參前倚衡，是説未行未言之先能如此，夫然後言自然忠信，行自然篤敬，而蠻貊可行也。參前倚衡，只是此心不忘，到處相隨之意。夫然後行，意謂言忠信，行篤敬，而蠻貊之邦可行者，豈可以襲取而强爲之哉？○上一節據見在説出兩端，下一

節乃教以下工夫。

○子張書諸紳者，蓋以受教之時此心固在，聞教之後怠心或生，故特以孔子上文所告盡書諸紳。書諸紳，則身在是，紳亦在是，紳在是，則忠信篤敬亦在是矣。然此在顏、曾則不用書紳，亦可見子張之爲有志者，發於實心見於實事也。○「質美者明得盡」，明如「明明德」之明，兼知行，欲盡理還意思。學要鞭辟近裏著己，所鞭辟者非妄也。

「直哉史魚」

此兩句重在「邦無道，如矢」，下兩句重在「邦無道，則可卷而懷之」。如矢，言直也，《詩》云「周道如砥，其直如矢」。問：「尸諫一事，只見他無道如矢，何以見其有道亦如矢？」曰：「無道尚如矢，有道有不如矢者乎？蓋不難於有道之如矢，而難於無道之如矢也，詳《集注》意。」

○「邦無道，則可卷而懷之」，味一「可」字，則史魚「邦無道，如矢」，雖欲卷而懷之有不可得也。「卷而懷之」之字，不可指道，以身言也，言斂身而退也。不曰邦無道則卷而懷之，必曰邦無道則可卷而懷之，然則史魚爲傷於直矣。可之一字端不虛下，可字亦似能字意。

○看來史魚之直，能伸而不能屈，未盡君子之道。若伯玉則能因時屈伸，近於夫子之「用則行，舍則藏」，故曰「出處合於聖人之道」而爲君子也。然聖人之稱二子云云，非有品題其高下之意。大抵衛之賢大夫只有此二子，故夫子稱之而各言其賢。然自傍人即聖言觀之，亦可見二子之高下矣。○衛獻公使太師歌《巧言》之卒章，有「無拳無勇，職爲亂階」之

句，所以速孫林甫之謀亂也。○做時文則於尸諫及不對而出兩事，俱用在外。

「子曰：可與言」

此章是言人之語默中節爲難。言人既可與言，當與之言也，乃不與之言；其人不可與言，宜勿與言也，而又與之言，此無他，不智故也。惟智者明見得那人可與言則與之言，既不失人；見得那人不可與言則不與言，亦不失言。○可與言而不與之言，不知其可與言也，非故也；不可與言而與之言，不知其不可與言也，亦非故也，故曰知者不失人，亦不失言。觀此章者，其用工不在於語嘿上，而在於知人。欲知人，則在居敬窮理，看書都要如此。

「志士仁人」

同一「無求生以害仁，有殺身以成仁」，只是在志士則爲勉然，在仁人則爲自然。志士，利仁者也；仁人，安仁者也，皆非死生所能怵之也。○心不安處便是害其心之德，心安德全所謂仁也。朱子曰：「求生如何便害仁，殺身如何便成仁，只是爭箇安與不安耳。」然心之所以安者，理也；所以不安者，非理也。○兩「以」字，不要爲用力字解。○殺身以成仁者，非不得其死；求生以害仁者，亦非考終命。○程子曰「實理得之於心自別」，此「實理」字就下文解處便是。○陳曰：「孔曰成仁，就本心安適處言；孟曰取義，就切身斷制處言。」又曰：「仁以心之全德言，義以身之大節言。」

「子貢問爲仁」

凡問仁者，要其成也。若問爲仁，則是求其所以用力之方也。工欲善其事，必先利其器，蓋器其所資也。君子之爲仁，亦

必有所資。故居是邦也，上焉，則事其大夫之賢者；下焉，則友其士之仁者。事大夫之賢者，則有所觀法而起嚴憚之心；友其士之仁者，則有所切磋而生勉勵之意，是有所資以成其德矣。

嚴憚、切磋分貼，如新安看事字、友字方知分貼爲是。若士之仁者猶可以嚴憚，若大夫又安得暇與我相切磋邪？○賢以事言，事亦仁之發也；仁以德言，居仁則大人之事備矣。欲爲仁而先親仁、賢，猶工欲善其事而先利其器也。

「行夏之時」

「顏子王佐之才，故問治天下之道。曰『爲邦』者，謙辭」，亦以夫子所答而見之也。○此章之言，皆於先王之法中揀出箇大中至正者，以爲顏子告。如曰自古帝王有作，皆曆象授時以定一代之正朔，然惟夏時爲最善而當用。自古帝王皆有車，然其略者或等威之不備，其詳者又失之過侈，惟商輅則朴素渾堅而等威已辨，是商輅所當用。冕之爲制，自黃帝以來已有之，「制度儀等至周始備」云云，是周冕當用也。至於樂自黃帝以來諸聖人都有，而盡善盡美者莫如韶，故樂自當用韶舞。以上於各代之制，亦各舉其一之至盛而大者，以例其餘耳。○夫敬授人時者，古聖帝明王所以敬天勤民之第一件事也。故夫子首以行夏時告之，取其時之正者，以其爲春令之首月，於時爲正也。令之善者，三陽開泰，協風乃至，景候善也。饒氏之説不可曉。○史氏伯璿曰：「按四時改易，冬不可以爲春之疑，今亦不在多辨，但以夫子『行夏之時』一言證之足矣。夫時之一字，非但指正朔

月數而言，必是指春、夏、秋、冬四時而言，甚明。既有所謂夏之時，則必有所謂商之時、周之時矣。顔子問爲邦，夫子欲其行夏之時，則是當時所行未必是夏時也。未是夏時，非周之時而何？夏之時以建寅之月爲春，則周之時必以建子之月爲春矣。若周之時，春亦建寅無以異於夏時者，則又何以必曰行夏之時爲哉？」餘則陳定宇之言備矣。〇説者解夏時爲《夏小正》之屬，小正，夏時書名也，屬字有該括。《夏小正》之屬，據《中庸或問》二十章辨蒲盧有曰「決非孔子所建夏時之本文也」。謂之本文，足見是書想似《月令》。又《或問》戴《小正》之文云：「十月，玄雉入于淮爲蜃。」〇斗柄于夜初昏，隨十二月分，各指十二月辰位。建者，立也，柄之所竪也。今之所謂月建，是從此上來。以初昏爲的，斗柄一日一夜周十二辰位，但以初昏爲的。〇元統會，會統運，運統世，世統年，年統月，月統日，日統時，時統刻，刻統息。息積而爲刻，刻積而爲時，時積而爲日，日積而爲月，月積而爲年，年積而爲世，世積而爲運，運積而爲會，會積而爲元。時以作事，人可施工。十二會爲一元，三十運爲一會，十二世爲一運，三十年爲一世，十二月爲一年，三十日爲一月，十二時爲一日，八刻爲一時，一百三十五息爲一刻。《格致余論・濇脉論》曰：「一晝一夜一萬三千五百息。」凡測星辰都用初昏，測日景却用日中。〇人生於寅，物與人同生。若生人未生物，人亦無所養而隨死矣。此獨言人者，時以作事，於人爲切，況人亦物類之首者，言人則物在其中矣。

樂則韶舞，謂用樂則用韶而及其舞也。蓋樂主音，故增一舞字，或單言樂則兼舞。○上是舉大法告之，至「放鄭聲」以下，却是戒意。○《詩》曰「彼婦之口，可以出走」，重耳得之而申生失之也，孔明嘗以此教劉琦矣。《易》曰：「近而不相得則凶。」

放鄭聲，絶之使不接於耳。遠佞人，斥之而不近也。所以然者，鄭聲淫，淫則蕩人之志；佞人險，險則能變亂是非，以覆人邦家。「淫」字、「危」字，當如此説。

○顔子之學博文約禮，以至所立卓爾，三月不違，是王道本領都有了。有天德方可語王道，故夫子以四代禮樂告之，三代之下王道所以不復見者有以也。○「發此爲之兆」，朱子曰「兆謂準則也」，此何以訓準則，蓋其大端大例也。

「人無遠慮，必有近憂」

言人之慮不及遠，以爲可苟目前之安，殊不知所慮不遠，處置不十全，只目前便亦不安了，况能久安乎？此正以時之遠近言。○爲謀不周，則其患立至矣。彼不周於謀者，徒苟目前之安耳，而不知危者安其位者也，雖目前亦不獲安矣，此慮之所以必貴遠也。《詩》曰「貽厥孫謀，以燕翼子」，夫謀至於孫，而後子可獲安。向使及子而止，非惟孫不獲祐，雖子亦曰殆矣哉。○朱子引蘇氏注，蔡氏、饒氏都看錯了，只管分争個地與時做甚？不知蘇子所謂「千里之外」、「几席之下」字樣，只是發明遠、近二字之意，而非其以爲慮到千里，方得無几席之憂也。孔子正是以時言。○朱子曰「事常先難而後易，不然則難將至矣」，看來天下道理都是如此。

《易》曰：「危者使平，易者使傾。」

「已矣乎！吾未見好德如好色者也」

前篇「已矣乎」解曰「恐其終不得見而嘆之」，此則解曰「嘆其終不得而見之也」，何異乎？蓋此只是「子罕」章所記而增三箇字耳，其實一意。既一意，若云恐其終不得見而嘆之，則成兩意矣。○加此三字，警人之意尤深。何謂警人？蓋既謂之未見，則是當時諸人俱未能如好色矣，聞此能無警乎！

「臧文仲其竊位者與」

臧文仲，蓋是竊位者與，何也？柳下惠之賢，文仲非不知也。不知則已，知之便當薦之與並立，而文仲固抑之而不與同立於朝，此何心哉？正以其德之不稱，恐下惠見用而形己之短故耳，非竊位而何？○蓋文仲不與下惠同升，只是蔽賢，而夫子以爲竊位，何歟？蓋竊人之物者，惟恐人見而奪之；竊人之位者，惟恐賢者見用而逼己。自古大臣妬賢嫉能者，豈有他哉？正恐賢才進而形己之短、妨己之位耳，夫子「竊位」二字誅其心也。○柳下惠，魯大夫，既爲大夫，何謂文仲不與並立邪？蓋必先爲文仲所抑，想是三黜時也。然以下惠之賢，終是抑他不得，所謂「雖欲勿用，山川其舍諸」，爲大夫是後來也。○下惠何如？曰：「據《語》、《孟》所載，直道事人、和而不流處，亦可概見其賢矣。」

「躬自厚而薄責於人」

人之常情，責己常輕，責人常重，此其所以來怨之多也。惟吾躬自厚而薄責於人，則身益脩而人易從，怨可得而遠矣。自厚，自處其厚也。所謂其責己也重以

周，其責人也輕以約，不然便是以聖賢責人，而以常人自待也。○自厚者，爲人謀惟恐一毫之不忠，與朋友交惟恐一毫之不信，所求乎臣以事君吾未能也，所求乎朋友以吾先施之未能也。自己要做到盡處，所謂自厚也。至於人則不求全而責備，所謂不盡人之情、不竭人之忠者也。○責己厚，則身益脩而無可怨；責人薄，則人易從而不招怨。

「不曰如之何如之何」

蓋凡人之作事，必有箇熟思審處之心，然後人言可入。若自家只恁率意妄行，更不思量道當如之何、當如之何，如此之人自用其愚，吾亦奈之何哉？言無由入也。○「如之何、如之何」，當依饒氏，觀《語録》可見。末句「如之何」三字，與上文不同，與「悦而不繹」章意同。

「群居終日」章

言不及義，就言上説；好行小慧，就行上説。蓋君子以文會友，以友輔仁，如此乃克有進。若群居終日，譊然雜處，此之所唱，彼之所和，全不到義理上去，而又同邪相濟，只好行小小意智。夫言不及義，則放辟邪侈之心滋；好行小慧，則行險僥倖之機熟。如此者難矣哉，而朱子何以知其爲言無以入德，而將有患害也？只據理而言耳，然必如此方説得「難矣哉」意全。入德，就好路説；患害，就不好路説。好處便無不好事，便有是此意思。○小慧，是不順義理之正，就其利欲之私者。饒氏謂「言不及義，故無以入德；好行小慧，故將有患害」，此説非也。放僻邪侈，則陷乎罪矣；行險僥倖，則心術自虧矣。

嘗疑「群居終日，言不及義」做一句讀，「好行小慧」另説。然《語録》則「群居終日」統下兩句，看來當依《語録》。一説非群居無與言者，若行小慧，只自家不可邪？

「君子義以爲質」

○君子於應事接物之間，其始也必以義來爲本質。義之所可則可，義之所不可則不可。既以義爲質矣，若行不以禮，則失之徑情直行矣，故又要節文具備，不踈略苟簡而已。行之雖以禮，然不以遜出之，則無和順雍容之意，徒脩箇禮節次弟而已，故又要遜順以出之。既以義爲質矣，而又行之以禮，出之以遜，設使不成之以信實，則亦文焉而已矣，故又信以成之，使自始至終一實心、實理之周流而已。夫君子之處事，其不苟有如此，真箇是君子哉！○義者，制事之本。義以爲質，凡一事之應，且都未理會其他，且先理會看於義如何，必先裁決得合義了，然後商量去做他。做他時要合禮，一於禮則拘澁而有圭角，又必於其發出之時有遜順之風。然一有不信，則亦僞而已，故又當信以成此事。○義以爲質，是起初頭未行也。義者，事之宜也，行之、出之、成之，皆指其事也。味本文曰「義以」、曰「禮以」、曰「遜以」、曰「信以」，可見都指事言。出之，出其事也，非指出辭氣也。總是於言動之發，從容不迫，婉順而無圭角耳。所謂言動之發，言動即事也，非是事務外另有言動。○義以爲質是根本，禮行、遜出、信成是從此上加料理，本文大注皆然。但三箇「之」字或都指義字説，似太執泥，不如寬寬説。指義説者，蓋謂禮行者，義之所當行；遜出者，義之

所當出；信成者，亦義之所當成者也。於此益見義以爲質，「質」字重，此說畢竟太泥。○禮行、遜出、信成是一時事，非是禮行了方遜出，禮行遜出了方用信成。信以成之，亦言總歸于誠耳。

「君子病無能」

君子病無能焉，此是求其在我者而已，非是以爲我有能而人自知也，如此則亦是正義謀利了，失其旨矣。病亦患意，以此爲病也。

「君子疾没世」

君子疾没世而名不稱焉，正以其無實也。非求人知也，正是求其在我者。○疾，自疾也。疾没世而名不稱者，恐其没而名不稱也。若已没世了，如何疾得，厚齋之說不必用。

「君子求諸己」

求諸己、求諸人，言一切事皆然也，故本注有箇「無不」字，而南軒亦有「無適」字。○君子求諸己，求其在我者也，如病無能焉之類是也；小人求諸人，求其在人者也，如病人之不己知之類是也。此章與「古之學者爲己」章同意，都是指其用心之不同處，所謂君子小人每相反也。○自此以上三句，同是君子求其在我者之意，楊氏却轉折作三意說，朱子以爲雖巧而有益於學者，故取之耳。

「君子矜而不争」

○莊以持己曰矜，雖矜也，然亦正其在我者而已，初無忿世戾俗之意，故不至於争；和以處衆曰群，雖群也，然所以持己者終不失其正，而無狥物苟且之意，故不流於黨。○矜而不争，嚴而有和者存；群而不黨，和而又有嚴者存。無忿戾之

意故不争，無阿比之意故不黨，故字也要分明。此與「泰而不驕」、「和而不同」相類，蓋矜疑於争、群疑於黨皆相似而實不同也。〇又據「和而不流」、「威而不猛」，則與「泰而不驕」、「驕而不泰」相反説者異味，大注兩「然」字可見，故南軒、慶源之説可用。

古之矜也廉，廉即矜也，莊以持己也；今之矜也忿戾，戾則争矣。此難以與「周而不比」、「和而不同」例同看，當與「患而不費」、「欲而不怨」、「威而不猛」例同看。蓋彼是君子、小人相反看，一則周、一則比，一則和、一則同，文意相反説，自爲一例。

「君子不以言舉人」❶

人多有以其言之善而舉其人者，亦有以其人之惡而并其言棄之者。惟君子則不然，固不以其言之善而舉用其人，亦不以其人之惡而并棄其言。蓋言自善而人自惡，不以相掩也。此非君子之公心無蔽，何以得此？〇以言舉人者，論篤是與也；以人廢言者，不知取節也；不以言舉人，如孔子聽言必觀行是也；不以人廢言，如孟子不没陽虎爲富不仁之言是也。

「子貢問曰：有一言而可以終身行之」

所謂一言者，非一句言也。一，字也。子貢多學而識，乃有此問，亦將可以語一貫矣。

〇「己所不欲，勿施於人」，恕之爲恕如此也。「己所不欲，勿施於人」，則凡所施於人者，無非己所欲者也。以己所欲而推之人，則於己無費而於人有濟。自少而

❶ 「以」下，原衍「一」字，今據嘉靖本、四庫本删。

壯，壯而老，終身用之有不能盡者矣。○子貢問一言可以終身行，夫子合以一言包體用者告之，而只曰恕，何也？曰：「無忠做恕不出，恕固非無體之用也，然則體固在其中矣。」然仁者本心之全德，且於内爲無私心，於外爲當理，其分數更全而大，何舍仁而言恕邪？曰：「恕便是此道理。恕，仁之方也。仁則未易至，而恕則學者可及也，夫子嘗曰『非爾所及也』。」

「誰毁誰譽」章

聖人言我於人之惡者，固未嘗不稱之，然其惡止於是，而吾之稱之亦惟止於是而已，吾於人也誰毁；於人之善亦未嘗不揚之，然其善至於是，而吾之揚之亦惟至於是而已，❶吾於人也何譽。然或有所譽者，則必有以試之，而知其將然矣。是則自今日言之雖未免於譽，以將來言之則亦不爲譽矣。此二句見得畢竟是無譽。然獨言譽而不及毁者，蓋聖人善善長、惡惡緩，有先褒之善，無豫詆之惡。此正所謂「樂道人之善」、「惡稱人之惡」、「與其殺不辜，寧失不經」也。○下二句亦只是明其無譽也，故下文就承言我之所以無所毁譽者。蓋以今日之民即三代直道而行之民，其善善惡惡自有箇是非之公在那裏，我豈得枉其是非之實而妄有所毁譽哉？原來聖人之無毁譽者，出於公心自然，而非因民心之公不可枉，故不敢有毁譽也。其爲此言者，特以見人之善惡自有公論，吾雖毁譽亦不容吾毁譽。以此待民，愈足以見聖人之至公而無我。

❶「揚」，原作「楊」，今據嘉靖本、四庫本改。

民心之公，千載一日，安得而有毁譽邪？新安之説，以直道而行歸之於上了，非也。《書》云「無有作惡，遵王之路；無有作好，遵王之道」，是以民言。

舉三代者，三代直道之世也。大凡人之公私都就見上來。聖人爲見民心之公，古今一日，故無容私。常人之有私者，豈非以是非之實可得而昧故然邪？此却是大道理。大凡古人禄之以萬鍾而弗顧，有殺身以成仁，都是有一段見破處，但未易與俗人言也。

「善其善、惡其惡而無所私曲」，指民而言，不指三代之民言，故曰「即三代之時」云云。饒氏謂此節以君對民而言，非也。

○如有所譽者，其有所試矣，如「雍也，可使南面」之類。

「吾猶及史之闕文也」

風俗之不古，固已久矣，然向者吾猶及見史之闕文。有馬者借人乘之，猶有此等近古處，如今此等事全亡了，蓋悼時之益偷也。須看本文「猶」字、本注「益」字，可見風俗向時已偷，如今益以偷矣，傷時之甚也。○史闕文者，不挾所見以自是也；馬借人者，不挾所有以自私也。聖人以昔之所見不見於今，今之所見有乖於昔，其傷時悼俗而警人以崇忠厚之意，亦深切矣。

《春秋》桓十四年書曰「夏五」，此傳疑也，所謂及史之缺文也。○遇舊舘人之喪，脱驂以賻之，所謂有馬而借人乘也。二事已不足爲矣，二事當時亡之，而孔子存之。

「巧言亂德，小不忍則亂大謀」

○德者，人心所守之正也。夫是非有定

理，而巧言者以是爲非，以非爲是，聽之使人喪其所守，是亂人之德也。凡謀大事者，當忍於其小。若小不忍，如婦人之仁不能忍其愛，匹夫之勇不能忍其忿，則大事去矣，是亂大謀也。

夫巧言亂德，是巧言之不可惑也。小不忍則亂大謀，是小不忍之不可有也。○巧言，他人之言也。小不忍，自己小不忍也。如前篇「爲君難」是他人之言，「予無樂乎爲君，惟其言而莫予違」是自己之言，要之一言可以興喪邦則同。○巧言亂德，稽之於古，如漢高帝拔韓信於逃亡之中而屬以大將之任，信自當爲漢死，而蒯通乃説之曰「當今兩主之命懸於足下，莫若兩利而俱存之，三分天下鼎足而立，若天與弗取，反受其咎」，此皆巧言。非韓信自不忘漢王解衣推食之恩，則韓信此時便負萬世之罪矣，其戮又甚於赤族，萬世之下誰復念其功而冤之。又如曹氏令女不肯改志而以刀斷其鼻，或謂之曰「人生世間，如輕塵棲弱草耳，何辛苦乃爾。且夫家蕩滅已盡，守此欲誰爲哉」，此皆所謂巧言也。向非令女所守之堅，能不爲此等言語所奪乎？

又如蘇秦欲敝齊爲燕，則説燕王曰「臣居燕不能使燕重，而在齊則燕重」，乃僞得罪於燕而奔齊，説齊宣王，高宮室、大苑囿以明得意，欲以敝齊而爲燕，豈非巧言之亂德哉？張儀説魏背從約曰「夫諸侯之約從，盟於洹水之上，結爲兄弟以相堅也。今親兄弟同父母尚有争錢財相殺傷，而欲恃反覆蘇秦之餘謀，其不可成亦明矣」，魏王乃背從約而因儀以請成于秦，此非巧言亂德而何？所謂亂德，如

惡鄉原恐其亂德之亂，若説得不成道理，如何能亂人德，亦不爲巧言矣。惟其説得來似是而有理，故能亂德，而仲尼之所深戒也。告顔淵曰「遠佞人」，佞人殆正以此耳。○「婦人之仁、匹夫之勇」，不過是説箇小不忍樣子，非是「小不忍」句裏有一箇婦人及匹夫在。○韓信策項王曰：「項王喑啞叱咤，千人皆廢，然不能任屬賢將，此特匹夫之勇耳。項王見人恭敬慈愛，言語嘔嘔，人有疾病涕泣分食飲，至使人有功當封，刻印刓忍弗能予，此所謂婦人之仁也。」此可見婦人之仁、匹夫之勇皆爲丈夫言。○小不忍則亂大謀，如沛公因項羽王之於漢中，而欲攻項羽，向非蕭何之諫則亂大謀矣，是匹夫之勇也。如趙王太后愛其少子成安君，不肯使質於齊，向非左師觸龍之言則亂大謀矣，是婦人之仁也。韓信胯下之辱，彷彿近於能忍。

「衆惡之必察焉」

天下之善惡，固有如黑白之明者。衆之好惡，固所同也。至於其事若善而其情則有害事，若不善而其情則可取者，此衆人之所惑而君子之所察也。

○聖人言有人於此，衆皆惡之，吾亦未可遽以爲惡而惡之也，必察焉，蓋人固有事若不善，而其情則可矜者；又有人焉，衆皆好之，吾未可遽以爲善而好之也，必察焉，蓋人固有事若善，而其情則有害者。若衆之所好，吾亦從而好之，衆之所惡，吾必從而惡之，使衆之所好惡者皆當，不亦善乎？如未必當，則吾亦蔽於私矣，故「必察焉」。一説「蔽於私」指衆人言，此説似較長。○衆惡之必察，如孔子之

於公冶長、孟子之於匡章是也；衆好之必察，如孔子之於微生高、孟子之於陳仲子是也。必察者，察其好惡果公否。楊氏曰：「惟仁者能好惡人，好惡才爲得其正，衆未必皆仁者也。衆好惡而不察，則惟狥衆人之好惡而已，是蔽於私也。」

「人能弘道」

弘道，非道本小而我大之也，只是滿其分量處便是。文王爲人君止於仁，與國人交止於信，亦非於性分之外有所加也。既是如此，如何說箇弘字？蓋道體寓於事物之間，何能爲哉？得人把這道理發揮出來，則道體方爲之光輝宣著、盛大流行，豈不是人能弘道。其「非道弘人」一句，只是搭上一意也。○此見人當力於弘道也。○據雙峯之說「以四端爲道，於弘字爲好說」，然非正意。蓋道與性自有分別，依彼說便是人能弘性，此張子注所以在圈外。「道者，事物當然之理」，朱子已解在「朝聞道」章了，如父慈而子孝、視明而聽聰之類是也。此道理都在吾身，只在我充大出去廓大之，都在心上發揮，故曰「人心有覺，若四端則是性也」。性、人心，活物也，如何說道體無爲？且《中庸》「大哉聖人之道」亦曰「待其人而後行」。

饒氏如何說「道自際天蟠地，何待人弘」，黄氏兼體用亦非也。此專主用言，才說廓而大之便是用。「人外無道，道外無人」此二句要細味，看朱子下此二句要何用。

「過而不改，是謂過矣」

過而不改，便成過了，此見過而能改則復於無過，勉人改過之意莫此爲切。而朱

子又下箇「將不及改」字，總是「過則勿憚改」之意，兩「過」字略有浮實之別。

「吾嘗終日不食」

○聖人言看來人不可以全靠思而不學，我曾終日不食，終夜不寢，恁樣用力於思以爲必可得也，而終無益，還是要學。蓋學則下其心以習其事，習其事而不已，則理在其中矣。看來人固不可以徒思而不學，亦不可以徒學而不思，夫子此言蓋特爲思而不學者言之耳。

○思者只據他心胸思，要做得成學，則有箇古人成法爲之持循，故思者求諸心，學者習其事。○勞心以必求者，强探而力索硬要得也，故勞而無功；遜志而自得者，深造之以道而自然得也，得之於優游涵泳之中，其理實而味永也。○「不如學也」，學者，低心遜志、勉勉循循之謂也，是優游工夫。故曰：「惟學遜志，務時敏厥脩乃來。」○大概世會凡幾，更聖賢凡幾，作天下之事，前人蓋各有箇成規故轍在矣。學者要須遜志以求之，其視徒費一己之心思者，所得不既多乎。

「君子謀道不謀食」

謀道以事言，憂道以心言，言君子終日乾乾以謀乎道，而初不謀乎食。然耕也，本所以謀食而反不得乎食；學也，初不謀食而自然得其食。雖然得其食，原來君子只是憂道耳，非爲憂貧之故而欲爲是以得禄也。○憂道是本其所以謀道之心也，憂還在謀先。

「智及之，仁不能守之」

○此章是就士大夫言，見得當本末内外之兼脩，方是知及。仁守，則理得於心矣。不莊以涖，則其形於身者猶未也。

知及仁守而涖以莊，則其形於身者亦無愧矣，然動不以禮，則其見於事者亦未也。以此見得道理要做到徹頭徹尾處方是，知及仁守，全是自家分上事。○既仁不能守之，又何謂雖得必失，蓋且就知之上説箇得。下文注云「則所知者在我而不失矣」，方知此處是言所知者終非我有也。○知及而仁不能守者爲何？只爲私欲所牽制耳，若能勇以充之則能守矣。○有動之不以禮在下面，方知知及仁守全是本身事務。此禮字就動民説，上文智及仁守則持身道理都了。禮者，天理之節文也，謂凡號令設施措置舉中道理。節則無過，文則無不及，如「齊之以禮」之「禮」字。自古聖人以禮立國，所以能使民忘其勞，忘其死處也，只是以禮。禮能固民之心，得民之力，在上者勞人而無難辭，在下者勞於人而無難色，一聽其所指揮。○晉文公與諸臣謀霸，必要民之知禮者以此。禮字單言者也。○德愈全則責愈備，不可分貼，德全而後責備也。

「君子不可小知」

君子所短者小而所長者大，小人所短者大而所長者小，故長於其大而短於其小猶不害於君子，若短於其大而長於其小是亦小人而已，此君子、小人之所辨也，故曰「此言觀人之法」。此章不可以才德分大小，大者兼才德，小者特一事之末、一藝之才耳。君子言才德、小人言器量者，言「材德」方接得「任重」字，言「器量」方接得「淺狹」字。胡氏曰「材之所成爲器，德之所充爲量」，考之《集注》有曰「器者，有用之成材」，則材、器是一類矣。又曰「仲弓寬洪簡重，有人君之度」，則德、

量是一類矣。

「民之於仁也，甚於水火」

仁之在民不可無，尤甚於水火之不可無。蓋水火外物而仁在己，外物爲重乎，在己者爲重乎？無水火不過害人之身，而不仁則失其心，人身爲重乎，人心爲重乎？所謂「甚於水火」者此也，《集注》凡有二節意。且水火亦有時而殺人，仁則未嘗殺人，亦何憚而不爲，本文此又一意。如徐仲車所謂「不勞己之力，不費己之財，諸君何不爲」，君子意思總是勉人爲善而已。○上言仁之甚切於人，以見其所當勉；下言仁之無害於人，益以見其所當勉。聖人勉人爲仁之意，何其懇切如此。

「當仁不讓於師」

弟子於師，凡事皆所當讓，但以仁爲己任，此事雖師不讓也，可見人當勇往而必爲之，何也？仁者，人所自有而自爲之，非奪之彼而先之也，何讓焉？○當仁，擔當乎仁也。言只管發憤擔當將去，雖師不讓。或以當仁便是不讓於師，注中勇往必爲就是當仁，此說未安，所謂不把第一等事讓與他人做者此也。○仁在內者也，善名在外者也。○何不曰當仁不讓於父兄而必曰於師者，蓋師是己所推服以爲不可及而素讓之者也，猶且不讓焉，其擔當可知。當仁不讓父，當仁不讓兄，非獨師不讓也。

「君子貞而不諒」

貞與諒皆爲固守之義，但貞者正而固，諒則固而未必正也。君子則惟正之固，而不拘拘於爲諒。蓋貞疑於諒而實不同，故夫子特別而言之，如周比、和同、驕泰之屬。

「事君，敬其事而後其食」

注云「後，與後獲之後同」，見其去了利祿之念而不萌也，非先此而後彼也。若先此而後彼，則利義交雜，終則利勝義矣。爵祿，人君所以勸功，若在臣子只宜自盡而已，非以有勸而爲功也。

「有教無類」

人固有善惡之不同，教則變其惡而歸於善，反其異而同之也。故不教則已，有教則不當復論其類。才說箇類字，便見有惡者在。無類，自教者立心言，所謂不當復論其類之惡也，正是無所擇意。未說到人復於善處，只是人皆可復於善也。

「道不同，不相爲謀」

此是論箇理勢如此不同，如善惡、邪正之類。善惡，以君子、小人而言；邪正，以吾道、異端言。

「辭達而已矣」

未達要達，既達則不可以復有加也，所謂「不以富麗爲工」也。「而已矣」三字重，所謂「行於其所當行，止於其所不得不止」亦得此意。

「師冕見，及階，子曰：階也」

蓋即是老安、少懷，使物各得其所之理。〇子張問曰：「所以曰階、曰席、曰某在斯云者，乃與師言之道與？」孔子即承之曰：「然。此正是相師之道也。」與師言之如此，即所以相之也，故曰「其道如此」。非與師言之道外，別有箇相師之道。〇「相師」字面有自來。〇按小注先正教人，只看「師冕見」與「子見齊衰」章，則一部《論語》盡在是，此徹上徹下之道，真格言哉，真格言哉！奈此言何，奈此言何！

## 季氏第十六

「季氏將伐顓臾」

顓臾，魯附庸也。《孟子》注「小國不足五十里者，不能自達於天子，因大國以姓名通，謂之附庸」，而庸字無解。今考「庸」字只有三解，曰用、曰常、曰功，無訓通者。此蓋取常義也，謂以附爲常也。顓臾則附於魯也，故曰魯附庸。

季氏之伐顓臾，不過欲取以自益，未必顓臾得罪於公家，亦未有犯於季氏。當時季氏亦必借一辭以爲兵端，然據冉有曰「固而近於費」似又無他端，縱使伐之，亦只是假借之辭，不必計也。○冉有、季路，季氏家臣，而孔子弟子也。因見孔子而以其事白之，曰季氏若將有事於顓臾。有事，言以伐顓臾爲事也。其以白孔子者，此事二子與焉，其心亦有所不安者，故以白之，觀孔子意以爲何如耳。

○孔子以二子雖同仕季氏，而求尤用事，故獨責之曰「求！此事毋乃爾之過與」，言必冉有爲之謀也。夫顓臾，昔者有周先王封之於東蒙山之下，以主東蒙山之祀，其立國有自來矣。且在魯邦域之中，而非敵國外患者比，況顓臾爲魯附庸，又是社稷之臣，而不在季氏管轄之內也。夫顓臾乃先王封國，則不可伐；在邦域之中，則不必伐；是社稷之臣，則非季氏所當伐也，何以伐爲？○附庸，只是附大國以自通於天子耳，宜非諸侯所得而臣者，而此曰「是社稷之臣」，何歟？及觀之《魯頌》云「乃命魯公，俾侯于東，錫之山川，土田附庸」，乃知是實爲公家之

臣矣。然據《魯頌》云云，可知魯之始封其地亦必不止百里，孟子之説難據。仁山金氏以爲孟子所謂百里者，蓋專指土田言，除起山川附庸也。然亦未必土田只一分，山川附庸却有六分。〇社稷，魯公之社稷也，故曰社稷猶云公家。〇冉有爲季氏計，孔子是爲魯計，故曰「是時四分魯國，季氏取其二，孟孫、叔孫各取其一，獨附庸之國尚爲公臣，季氏又欲取以自益，故孔子」云云。〇求爲季氏計，孔子爲魯計，此與「爾愛其羊，我愛其禮」同意，其用心之大小尤懸絶矣。甚矣！冉求之得罪於聖門處多也。〇四分魯國，猶三分天下云。分者，拆也，如字。既成分矣之分字，則去聲。

季氏之伐顓臾，冉求實與謀。以夫子非之，故自解云「夫子欲之」云云，下文「固而近於費」，又是爲季氏解説。

〇冉求自解云云，夫子言如何説得去？「求，昔者周任有話説：『爲人臣者，能盡其力則就其位，不能盡其力則止而不就其位。』且如瞽者之立相，所以扶顛而持危也，若危而不持，顛而不扶，則何以相爲？你既不欲，則當諫；諫而不聽，則當去也」。〇持危、扶顛有淺深，危未顛也。持危、扶顛即陳力之意，下三句只是上文之意，通此段俱作周任之言。

〇又承上文諫而不聽則當去言，你説道吾二臣皆不欲，以爲得辭其責矣，殊不知這話却過了。虎兕在山，龜玉在外，無與於典守之事；虎兕既在柙，龜玉既在櫝，則有典守者矣。如虎兕出於柙，龜玉毁於櫝中，是非典守之過而誰？而今二子居其位而不去，則季氏之惡已不得辭其

責矣，便儘說吾不欲也，解不得了。言季氏見今伐顓臾，你二子見今爲季氏宰，你將安所逃其責乎？○二子居其位，亦有典守之責，乃縱季氏伐顓臾，便是虎兕出柙、龜玉毁櫝中矣。除是去了方解得，如今只說吾不欲，如何解得。龜玉，龜亦寶也，所以卜。、《易》曰「十朋之龜」，大寶也。

○「今夫顓臾，固而近於費」云云，此又冉求爲季氏解云云，乃所以自解也。飾辭，便是自家飾辭。求前既云吾不欲，如今却又言顓臾當伐，可見實與季氏之謀矣。觀其言動，全似俗人一般，可怪可怪。「固而近於費」，固則在彼有難克之勢，近於費則在我有侵凌之虞，及今不取，後世必受其害矣。子孫，季氏子孫也。冉有言此，以見顓臾之不得不伐，全只知有季氏，寧復知有魯。甚矣！冉有之不可曉也。

「求！君子疾夫」句，言此乃是君子之所疾也，語意與「是故惡夫佞者」同言。季氏伐顓臾，本是貪其利，乃不曰貪其利，而必爲之辭言爲子孫憂，反謂彼爲我害。

○「舍曰欲之」欲字，與「夫子欲之」欲字不同，故此欲字注特解曰「謂貪其利」。

○我看來季氏之欲取顓臾，患寡與貧耳。丘也聞有國有家者，所患不在民寡，而患彼此之分不得其平；所患不在貧，而患上下之不相安。誠使君十卿禄，彼此之分既均，則君安於君之所當得，臣安於臣之所當得，雖貧不見其爲貧矣。均而無貧，則君視臣如手足，臣視君如腹心，而君臣之情自相和睦矣。和則君百乘，卿大夫十乘，雖寡不見其爲寡矣。和而無

寡，則君安於臣無所疑忌，臣安於君無所猜嫌，而君臣相保，永無傾覆之患矣。○有國有家者，有國謂諸侯，有家謂卿大夫，泛說。○季氏之欲取顓臾，患寡與貧耳，此便是貪其利。季氏但知患寡與貧，而不知不均不和之爲可患，故夫子泛言「有國有家者」云云，見得季氏非爲子孫憂也，憂寡與貧也。然寡與貧非所憂，而不均不和實所宜憂也。下文只是終此節之意，但此節猶泛言，及提起「今由與求也」，方又指伐顓臾事說。○上文寡與不均對，貧與不安對，下宜曰均無寡、安無貧方是，而又互言爲何？蓋均無貧則和矣，和則安矣，無寡意似輕。以愚意只是均則無貧無寡，無貧無寡則和，和則安而無傾矣。饒氏之說亦好，均無貧者各得其分而不見其貧也，和無寡者財由民出。貧財則見民之寡矣，既不患貧而和，自是不見民寡。

○「夫如是」指「均無貧，和無寡，安無傾」說。夫如是則內治脩，宜遠人之自服也。設不服，則當脩文德以來之，亦不當勤兵於遠。既有以來之矣，然來之固難，安之尤爲不易，安之令無去心也。「遠人不服」，是因「固而近於費」一句說起，據下文「相夫子，遠人不服而不能來也」，分明是顓臾不服。○季氏患寡與貧，既與「夫如是」者相反；其興兵伐顓臾，又與「脩文德以來」相反。當時已自是不均不和了，不是伐顓臾以自益方爲不均不和。蓋是時四分公室，季氏取其二，孟孫、叔孫各取其一，而魯公無民，不均不和孰甚焉。

自「丘也聞有國有家者」至「則安之」都是

泛説道理。「今由與求也」下方就季氏説，皆反上文意而言也。

「脩文德」，或指「内治脩」言，非也。「内治脩」，指「内無貧、和無寡、安無傾」，此只因「季氏之取顓臾，是患寡與貧」一節説。若脩文德，則説得廣矣。文德，仁義是也，君君、臣臣、父父、子子之類。又據下文「遠人不服而不能來，邦分崩離析而不能守」，方知内治脩不是文德，乃是兩平説。

邦分崩離析者，大夫爲公室之患，家臣又爲大夫之患。○遠人不服而不能來者，不脩文德也；邦分崩離析而不能守者，不脩内治也。謂外則不能懷遠人，内則不能脩内治，而謀動干戈於邦内，承此兩句謂不以德而以兵，不治内而治外也。

○「而謀動干戈於邦内」，承上言汝之相季氏，既不能脩文德以來遠人，又不能脩内治以守邦家，而乃謀伐顓臾，曰恐爲子孫憂，不知不均不和内變將作，正恐季氏憂不在顓臾而在蕭牆之内耳。○不均不和，只承分崩離析言，於蕭牆之憂爲切，故不及脩文德意。○不患寡而患不均，《皇極》外篇三十六板曰：「今有食一杯在前，二人大餒而見之，若相讓則均得其食矣，相奪則争，非徒争之而已，或不得其食矣。此人之情也，知之者鮮，知此則天下之事皆如是也。」○蕭牆，明其近也，後世有謂患生於帷幄，起於肘腋，皆是近意。干戈，猶甲胄之與弓矢，戈主刺，干所以蔽敵之刺。分崩離析，分崩之中又離析。○四分魯國，下三注季孫舍中軍，季氏罷魯中軍，不以此歸公家也。○卑公室也，四分公室，故公室愈卑也。○魯

之中軍作於襄公之十一年，毁於昭公五年。中軍有三，作中軍時已自君弱臣强了。經於襄十一年書曰「春王正月，作三軍」，注「三家分公室之始也」。此「軍」字是軍國之軍，非對民言也，即民也。初魯只有上下二軍，盡屬於公，有事則三卿帥之以征伐耳，初不屬三家，三家不得而征之也。季氏欲取而屬之於己，三家不均，故作三軍而各分其一，則不爲公所征矣。然孟氏特取其一，猶以三分歸公，叔孫氏猶以父兄歸公，而季氏則盡取之矣，惟以時貢獻於公。盡取之者，連其父兄子弟俱征之，無有入於公也。

「天下有道則禮樂」

有道、無道不必説，於下文見之，只是言世治、世亂云耳。禮樂征伐，本天子之事也，故曰「自天子出」。

「陪臣執國命」，因禮樂征伐自諸侯出，其因襲之弊或自家臣出矣。國命畢竟是禮樂征伐，蓋禮樂征伐既出自諸侯大夫，則禮樂征伐只爲侯國之事，而不復爲天子之器矣，故只稱國命。或曰：何不只言自陪臣出，而曰陪臣執國命？此猶可疑。且下文曰「政不在大夫」，政是以國政言也。然於逆理愈甚則其失愈速，説不去，故貫説爲是。若不貫説，則「陪臣執國命」與「自大夫出」者正一般，如何説是愈甚？○陪臣，陪者，副也，重也。○自諸侯出者，王柄下移也。希不失者，失其柄也。

「天下有道，則政不在大夫」。○當時列國之政皆自大夫出，故夫子云然。此政字只是國政也，要之亦是禮樂征伐。○或泛言賞罰號令，若指定禮樂征伐，則當

曰「天下有道，則政不在諸侯」，可見是國政無疑。○此章統論天下之勢，不可以「政不在大夫」爲主國言，爲上有「天下」字，便是通論天下。

「天下有道，則庶人不議」，此又見當時爲上者皆不免於庶人之議，故云然。「上無失政」，「上」字指天子、諸侯、大夫言，此四字當置在「天下有道」之下，「庶人不議」之上。「上無失政」，此「失」字因上文「失」字來，蓋此是通論天下之勢，正與「自天子出」意同。

天子政不在諸侯，諸侯政不在大夫，大夫政不在陪臣，此是上無失政，既説「上」字，便該得廣。

或以政爲禮樂征伐者，非，天下有道，諸侯安得有禮樂征伐爲大夫所僭邪？若陪臣執國命，却是禮樂征伐。蓋天下無道，則禮樂征伐之柄或移於陪臣；天下有道，則禮樂征伐之柄亦不及於諸侯與大夫。

天下有道，便是禮樂征伐自天子出時節，故政不在大夫，而庶人不得而議。但此兩節非相承言，或以「政不在大夫」便是「上無失政」者，未安，各提端説。

「禄之去公室」章

「自大夫出，五世希不失」，如今禄去公室有五世，政逮於大夫有四世，故知三桓之將微。○計大夫專政之日久，而知大夫失政之日近也。○禄去公室，政逮大夫，互言也。故《集注》只用政事，都不計較重在大夫。○依南軒禄去公室又一世，而政移於大夫，則此説不通。○《經世》曰：「《春秋》之《易》者，藏生之謂也；《春秋》之《書》者，藏長之謂也；《春秋》之

《詩》者，藏收之謂也。」此即所謂有隱、桓、莊、閔之《春秋》，有僖、文、宣、成之《春秋》，有襄、昭、定、哀之《春秋》之意與？

「益者三友，損者三友」

○益者有三友，損者亦有三友。以益者言：責善而無所回互者，直也，吾友之；信實而無所欺僞者，諒也，吾友之；該博古今而識見通敏者，多聞也，吾友之。夫友直則聞其過矣，友諒則進於誠矣，友多聞則進於明矣，有不益乎？習於威儀而不直者，便辟也，吾友之；工於媚悅而不諒者，善柔也，吾友之；習於口語而無聞見之實者，便佞也，吾友之。夫友便辟，則不得聞吾過矣；友善柔，則誠心日喪矣；友便佞，❶則聞見日趨於卑陋矣，有不損乎？三者損益正相反也。

大抵自天子至於庶人，未有不須友以成者，而其損益有如是者，可不謹哉？故孔子他日有曰「與善人居，如入芝蘭之室，久不聞其香，則與之俱化矣；與不善人居，如入鮑魚之肆，久不聞其臭，亦與之俱化矣」，甚矣，友不可不慎也。然朱子於友直則但曰「聞其過」，至於友諒則曰「進於誠」，友多聞則曰「進於明」，下一箇「進」字者，蓋以誠明之道甚大，非友諒、友多聞一會便能誠明了，故各下箇「進」字，有斟酌也。○直與諒不同，諒是朴實頭、無柔邪的人，直者是曰是、非曰非、面折人過失的人，多聞是博古通今。○便辟：便，習熟也；辟，開張也。便辟者，乍俯乍仰、迎喜迎怒也。衣冠雖甚

❶「友」，原作「有」，今據嘉靖本、四庫本改。

都，進止雖甚雅，而實無剛直之操、箴規之益，故曰便辟，謂習於容儀而不直。○《綱目》漢哀四年二月下「尚書鄭崇獄殺之」云云，《集覽》曰：「便辟，或解云『便者，便人所好；辟者，辟人所惡』。」便佞、便辟，猶驕樂、宴樂。便辟，威儀上便習也；便佞，口辭上便習也。驕樂，以驕爲樂；宴樂，以宴爲樂也。○或謂「益於人者之友三，損於人者之友三」，此說未當。益者、損者，據見成的人說，如「闕黨童子」章云「益者歟」可見。○益者、損者，或曰不必說益於人、損於人，只說益者、損者，還他如云益友、損友，皆據其人而言，又如「闕黨童子」章云「益者歟」之「益者」。

「益者三樂」

樂節禮樂，兼内外說。講明不置則存之熟，是非不謬則守之正。存之熟，就心說；守之正，就事說。存之熟，則内有以養其莊敬和樂之實；守之正，則外有以善其威儀節奏之文，其爲益何如。

○節禮樂，節，節之也。禮樂本有節，而我去節之，故曰「辨其制度聲容之節」。夫禮之制度，其多寡之數、降殺之等，無非一中之所在，有不容以毫髮差謬者；樂之聲容，其清濁高下、俯仰疾徐，亦無非一中之所存，有不容以毫髮差謬者。故君子樂於辨之，以其一一皆至理所寓也。

○樂道人之善者，天地間方以類聚，物以群分，自家爲善，則見人之善，不知不覺自然好之。若自己出惡人，見人之善則臭味不相同，不知不覺而妬之、忌之，自然是不愛說起。說起則見形己之短，不

惟自家不肯説起，亦不要聞他人之稱説矣。驗之世人，自見得有一段好笑處。〇多賢友，所親者皆善人，所聞者皆善言，所見者皆善行，自有一段可樂處。賢友直諒多聞，便是不必别討。多賢友，此子賤所以得爲君子。

〇樂道人之善，則悦慕勉强之意新，所謂見賢思齊者有之；樂多賢友，則直諒多聞之士集，而過失日聞，誠明日進矣，其爲益何如？〇驕樂者，侈肆而不知節，不是小注「峻宇、雕墻」之類也。此侈肆是就他身上説，言動驕縱而不知約之於禮義之中，與節禮樂相反也。〇佚遊則惰慢而惡聞善，謂懈惰荒寧、群居終日博奕遊觀之類，都不以進脩爲事，欲心方肆，善言無由入也。〇宴樂則淫溺而狎小人，如飲食聲色之類，惟歌童、舞女、狎客之徒見親，則君子日踈。大注此三句雖皆著箇「則」字，不可入在「損矣」句界，且在本文上三句内。大注只是言其與上文正相反之意，難把上章「則聞其過」諸「則」字同例，此説未當。〇總是以侈肆對節禮樂，惰慢對道人善，淫溺狎小人對多賢友，非解「損」字也。〇侈肆而不知節，則人欲肆而本心之德亡矣；惰慢而惡聞善，則雖有賢者亦不樂告以善道矣。淫溺而狎小人，則所謂與不善人居，久則與之俱化矣，是其損也。

「侍於君子有三愆」

〇如言猶未及我，未可言也而遽言之，是謂之躁。言既及我，可以言也而又不言，是謂之隱。或不先不後，時可以言而所與言者意不在是，則亦非可言之時也，故又當察君子之顔色何如。若都未見顔

色，恣己之意而言，則謂之瞽。此所謂三愆，而人之所易犯者也，聖人言此，以見侍於君子者所當戒與！○瞽無目不能察言觀色，察言帶説，大抵人情心喜則色喜而言亦喜，心怒則色怒而其言亦怒矣；心左則色左而言亦左，心右則色右而言亦右。「無目」只是訓「瞽」字義，此「瞽」字只是借説，與「躁」、「隱」類同，「無目」字不必拘。

○未見顔色而言，終是未可言而言也。或君子之言未及我，或雖概問而有齒長者在，是亦未應我言也，是謂言未及之。或君子專問及我，或長者已對以次及我，是謂言及之也。一説專主侍君子説，君子言未及之而我言，則爲躁；君子言已及之而我不言，則爲隱；或言而未見君子之顔色何如，則瞽。然據黄氏、汪氏之説，亦未爲不是侍君子事也，且説得更盡，故從之。

「君子有三戒」

○君子有三戒：少之時，血氣未定，易動於欲，故戒在色；及其壯也，血氣方剛則健於鬬，故戒在鬬；及其老也，血氣既衰則前無所希，而身家之慮重矣，故戒在得。○血陰而氣陽，不必説血出於陰、氣出於陽，只是據見在分屬説。血静而氣動，血重濁而氣輕清，血無爲而氣有覺也。○「血氣，形之所待以生者」，「待」字也要分曉，無血氣則無是形矣。○血氣未定，是方動也。少之時，弱冠前後也。壯之時，三十曰壯也。老者，五十血氣始衰以後也。○人到老來變節，亦是英氣已老，前日之精神鼓舞至是已倦，而本然之俗心故態不覺至是畢露矣，故曰：四

十見惡，其終也已。○得，貪得，若義所當得者則何戒，故特解作「貪得」。三戒皆是以理自持而不動於血氣也。

要之三者，自少至老皆所當戒，夫子特隨時而指其甚者耳。若學者於此三者，尚當如曾子之一日三省始得。○新安曰「朱子之說欲以理勝氣，范氏之說欲以志帥氣」，要之志亦定向於理而已，然志有善惡，理則無不善也，故主理。且范氏之說，志、氣二字亦混了。

「君子有三畏」章

○畏天命，天命只是天理，但是指賦予之初說。畏者，不敢失墜之意，「存其心，養其性，所以事天也」，此是畏天實事。畏大人者，以其爵位通顯、齒德俱尊也，敢不敬乎？畏聖人之言者，法言所敬憚也。○畏者，嚴憚之意也，謂非畏縮也。

大注「知其可畏，則其戒謹恐懼自有不能已者」，此「戒謹恐懼」亦貼「畏」字，不要說是戒慎不睹、恐懼不聞，靜時存養工夫也。下箇「知其可畏」，正應下文「小人不知天命而不畏也」，此亦理之必然。

○三畏本平說，然以下文照起，方見重在天命。君子惟知畏天命也，故於大人、聖言自不得不畏；小人惟不知畏天命也，故狎大人、侮聖言無所不至，此亦聖人意也。故以畏天命爲首，但辭頭俱平，意則有輕重先後，至下文亦做三條說。大文於「狎大人」上不曾有箇「故」字，大注皆是發明之辭，然則下節過狎大人如何？曰：「只言小人不知天命而不畏也，至於大人則狎之，聖人之言則侮之，如此而已。」

不必依小注以大人爲天命之所存，聖言

爲天命之所發，只是説大人、聖言皆天命之所當畏。○君子有三畏，小人無之，只是敬、肆二者而已，所謂「君子脩之吉，小人悖之凶」者此也。○尹氏注不知重在知、不知上，乃謂小人不務脩身誠己故不畏，與本文意小異，故在圈外。○君子所畏在此三者，然則死生非所畏也，利害得喪非所畏也，毁譽予奪非所畏也，此非正意，亦可推見。

「生而知之者，上也」

人之氣質大約有此四等：如其所禀清明純粹，絶無渣滓，則生而知之、無待於學者，此上等氣質也；其或得於清明純粹而不能無少渣滓者，則雖有待於學，而亦自知學以求其理，此次等資質也；又有或得於昏濁偏駁之多，而不能無少清明純粹者，則必待困而學之，又其次也；至於昏濁偏駁之甚，而無復清明純粹之氣，雖困而安之，恬不事於學，則民斯下矣，全以氣質言。○困而學之，有所警發而後學也。如徵於色、發於聲而後喻意思困，是於事理不通，然後學以求其通也。若學而知之，則不待有所激而自然學。○困而學之者，昏中猶有明也；困而不學者，則全昏矣。

「君子有九思」

視便要看得透，不爲物所眩，是謂無所蔽；聽便要聽得透，不爲人所欺，是謂無所壅。色思温，所謂温如其玉也；貌思恭，惰慢之氣不設於身體也；言思忠，心口如一也；事思敬，執事敬也；疑思問，必解其疑也；忿思難，忍小忿也；見得思義，不苟取也。視思明，便是非禮勿視也。非禮而視，則蔽交於前，其中則遷

矣。聽思聰即閑邪存誠，非禮勿聽也。視聽聰明，主理而言，不是泛泛聰明。看《朱子語録》，蓋九思都是君子思誠之功，不是泛泛見得分明，聽得分明，便謂聰明。○九思次第，饒氏説亦無妨。蓋視、聽、色、貌、言皆吾身事件，事、疑、忿、得則以身連事説，然大抵都是君子誠身之事。○九思亦似説得完了，處己待人、應事接物都在，但能無終身顛沛造次之違，則自明而誠矣。如所謂「主敬行恕」、「居處恭」、「與人忠」、「其言也訒」之類，大概俱不外此。

「見善如不及」

善不善，事也，不必指人，與好仁、惡不仁都是事。本文只是誠好惡意，無真知意，然非真知善惡，不能誠於好惡，故注增此，非是貼本文「見」字也。「如不及」，泛泛説，惟日不足也。「如探湯」，鼎鑊之湯，方熱不敢染指也，所謂「不使不仁者加乎其身」也。輔氏小注不好。

隱居以求其志，此志是尚志之志，非高尚之志也。上文見善不及，見惡探湯，皆是求志之事。

○求其志，如所志者仁也，則求其仁而守之於己；所志者義也，則求其義而守之於己。○前一節似當先云「吾聞其語矣」，然後云「吾見其人矣」，然先説「吾見其人」，便合知從前有此語矣，此又在人自會得。

○行義，出而行義也；達道，達其所守也。行義不要説得重了，只是指出仕而言，故曰「君子之仕也，行其義也」。若行義説得重，則與達道意重復了。

「齊景公有馬千駟」

在車則爲千乘矣，蓋一車四馬。必曰「死之日，民無德而稱」者，蓋棺事已定，所謂「没世而名不稱」也。新安「身死而名隨滅」，亦是照下文耳。○「民到于今稱之」，稱其高節也。高節者，正以讓大利而不取也，舍富貴而甘貧賤也，正謂詩詞相合。

「陳亢問於伯魚曰」

禮三千三百之禮，學禮不比學詩，須是一一都習過，故德性堅定，即所謂立禮，禮豈止是讀過耶？

○學詩、學禮，總入在文行内去，非異道也。詩屬文，禮屬行，博約之訓亦然。伯魚兩「獨立」字有意，言獨立時宜得異聞也，而所聞者竟無異。

○伯魚之答陳亢，辭氣儘好，不忝爲聖人之子矣，豈真不才？陳亢始終之言，都是俗夫之見，氣象霄壤。

「問一得三」在下文「又聞君子之遠其子」，陳亢俗夫之見以爲實然，非藏意之言也，故上云「陳亢退而喜曰」。○聖人只是不私其子，非是遠其子也。遠其子便是有意了，此陳亢之所以爲陋也。

「邦君之妻」

此章亦未見得是正嫡妾之名分，只是申古制諸侯之妻稱謂之法耳，必有爲而言。

○「邦人稱之曰君夫人」，猶言主夫人也，此「君」字與小君之君同，不可曰君之夫人。戰國所謂君王后者，正是此義。

## 陽貨第十七

「陽貨欲見孔子」

此一章，上條序其事，下條序其言，故以

「遇諸途」帶上言，「謂孔子曰」處方分過。

○陽貨欲見孔子，貨欲得孔子來見己也。孔子不見，不往見也。貨於是爲之計，以禮大夫有賜於士，不得受於其家，則往拜其門，故瞰孔子不在而歸之豚。歸，饋也，與也，是欲令孔子來拜而見之也。若在則拜受於家，而不待往拜其門矣。當時貨雖非大夫，實行大夫之事，而以自居矣。孔子以其爲叛人，若不之拜，則非所謂避咎者矣。貨即瞰孔子亡而歸之豚，使孔子而直往拜之則中彼之計，使孔子而不拜之則失己之禮，故夫子亦待其不在而往拜之，蓋欲其內不失己之禮，外不中彼之計也，不意遇諸塗。○問：「何以知歸孔子豚之爲瞰亡也？」曰：「若不亡，孔子何消往拜之。若非貨有意瞰亡，孔子亦豈肯用意於瞰彼之亡。」○問：「子見南子，何不見陽貨？」曰：「南子，小君也。陽貨，陪臣執國命者也，孔子何爲往見之。他當時若不來加禮孔子，孔子亦何故要與他往還。」

○「謂孔子曰」，來迎而謂之也。「予與爾言」句絕，不可帶「曰」字讀。「可謂仁乎」，貨意謂仁者志在國家也，子曰「不可」，蓋懷寶迷邦則忍矣，焉得仁？「可謂智乎」，貨意謂智者動不失時也，子曰「不可」，蓋好從事而亟失時則愚矣，焉得智？「日月逝矣」，言及今不仕，則仕將無日矣。曰「吾將仕」，則固未嘗不欲仕，而亦未必於仕也，故訓「將」曰「且然而未必之辭」。

大注「貨語皆譏孔子而諷使速仕」，此句不可分解。如懷寶迷邦可謂仁乎，是譏孔子之懷寶迷邦，而諷其無懷寶迷邦而

速仕也，下條亦然。孔子若不論其意者，只據理答曰「不可」。「日月逝矣，歲不我與」，是譏其往日之已過，來日之不多，而諷使速仕也。○「懷其寶」，寶，謂道德也。「迷其邦」，謂不得他道德用。「好從事」，如從王事之義。○「歲不我與」，那與我留底歲月便是與他底，與之義如此。○孔子固未嘗如此，而亦非不欲仕，此句似當分，不分決說不得。○「日月逝矣」一條，是承上文「懷寶」、「失時」二條言。貨意謂孔子所以日月逝者，皆以懷寶失時而然耳，故諷之云歲月不爲我少留，不可終於懷寶失時也。○「不復與辨」者，不辨其未嘗如此，而亦非不欲仕，但不仕於貨之意也，不自明也，然終無所詘。○孔子曰「吾將仕矣」，不可依《會講》偏言「我今將仕而不終於懷寶失時」，此說不是。依此說，則孔子已自認是懷寶失時了，不可從。○「吾將仕矣」，只是未嘗不欲仕之言，然陽貨猶在，孔子決不成仕。先儒謂陽貨之欲見孔子，雖其善意，然不過欲使助己爲亂耳。蓋當時孔子若仕，便是仕於貨，何也？陽貨囚季桓子而專國政，孔子若仕，則是仕於貨而助彼爲亂矣，此所以決知其不成仕也。陽貨所以諷孔子速仕者，欲得孔子用也，非欲其助己爲亂而何？先儒所謂「但不仕於貨」者以此。

○陽貨之問，着在孔子身上來；孔子之答，不認作自家身上去。及其曰「歲不我與」，則便曰「吾將仕矣」，應答如響，全不與較，此所謂「直據理答之，不復與辨，若不論其意者」。○或曰：「兩箇『曰不可』都無『孔子』字，至下文方有『孔子曰』，爲

何？」只看後章「居，吾語汝」都無「曰」字爲何，且此章「好從事」及「日月逝矣」都無「曰」字亦爲何，可見文字有不必泥者，而以爲陽貨自設問答者，妄也。○陽貨奔齊曰「吾欲張公室」，即此一言觀之，當時陽虎作亂專政，蓋自以爲救國之迷亂也。自古奸臣所爲，未有不假名義者，考之《語類》「陽虎云吾欲張公室」，又曰「家臣而欲張公室，罪莫大矣」，可見。

「性相近也」

「論性不論氣，不備」，此章大意若云人之善惡分數相去或相倍蓰，或相什百，或相千萬，如此之相遠者，夫豈其性然？或原來他性本自相近，❶未至如此之相遠。其所以如此之相遠者，習也，非性也。此是據其習相遠，而原其性相近也。

○此所謂性兼氣質而言者，以其理落在氣質之中也，如此則是氣質之性，而非指天地之性矣。氣質之性，據見在言，固有美惡之不同也。然以其初而言，則實同得天地之理以爲性，雖不能不因氣質之稟而異，然善惡分數大概亦争不多，豈有如此之相遠哉？其所以有如此之相遠者，由後來所習而然耳，夫豈其初之本然哉？蓋當時之人皆以爲由性如此，故夫子云然。○魏了翁云：「天氣而地質，氣輕清而質重濁也。」

「以其初而言」，此「初」字不是指天地之性，但對「習」字言，藏在「性」字内抽出。若天地之性，固不得謂相遠，亦安得謂相近？纔説相近，便有不同，天地之性安有不同？本注「初」字對後面「習」字説。

❶「或」，嘉靖本、四庫本作「哉」。則屬上。

○性若不相近，便非人矣，既是人，則性猶相近也，何也？ 形相類，則性安得全不相類。○既兼氣質，如何又只言性，而注又曰「氣質之性」是如何？ 蓋本然之性寓在氣質之中，雖隨氣質而合爲一，而其本然之性常爲之主，故云。

「性相近」，只説得中人上下者耳，故下章除却上智、下愚說。○《伊訓》「習與性成」，夫子之言性習本此，《書傳》所謂太甲「習惡而性成者也」，言習成如性成，賈誼所謂「習慣如自然」。○問：「孔子言性兼氣質而言，不知孔子之意重在理上，重在氣質上？」曰：「重在理上，蓋是就氣質中，指出天地本然賦予之理，不離乎氣質者而爲言耳，故曰：孔子之言性，以其不離乎氣質者而言；孟子之言性，以其不雜乎氣質者而言，蓋雖不離乎氣質，而亦不雜乎氣質也。」

孟子性善之論，要亦孔子之言，但孔子語意渾全而無罅。孟子曰「非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」，非即孔子習相遠而性相近之言哉？ 同一扶持世教，開曉人心也。

性者，此理素具於此心，人得之於天以生者也。自一陰一陽之謂道，而繼之者善，于以賦予萬物。人爲萬物之靈，其性之所自來固無有不善，而既屬於人則不能以盡同，故夫子一言以蔽之曰「性相近也」。至孟子當人欲横流之時，特推其所本然者以曉當世，故專以性善爲說。自此言性者紛紛矣，由今觀之，謂性爲相近，則驗之身、稽之人、參之往古、考之當今、上採之聖賢、下察之衆庶，無一不合，信乎其爲相近也。謂性爲皆善，則自己

而人、自古而今、自聖賢而衆庶，皆不能不少殊，雖禹、湯、文、武之聖亦未見其盡與堯、舜爲一，孟子蓋獨推其所本然者以曉之也。 言性之説至本朝而始精，以善者爲天地之性，以不能盡善者爲氣質之性，此説既出，始足以完孟子性善之説。世之學者乃因此陰疑吾夫子之説，而不敢明言其非，則曰性相近是指氣質而言，若曲爲之回護者，然則孟子之言性何其精，而夫子之言性何其粗耶？ 竊意「天命之謂性」，所謂天地之性，是指天命流行之初者言也，推性之所自來也。 所謂氣質之性，是指既屬於人而言也，斯即其謂之性者也，夫子之言性亦指此而已耳。本朝之言性，特因孟子性善之説，揆之人而不能盡合，故推測其已上者，以完其義耳，言性豈有加於夫子之一語哉？ 且天下之生，凡同類者無有不同，而纖悉則不能盡同，此其所以爲造化之妙。 如桐梓之生一也，而枝條花葉之横斜踈密則無一同，然要其所以爲桐梓者終相若也，此相近之説也，而可以知人矣；人之形體一也，而耳、目、鼻、口之位置美惡則無一同，然其所以爲人者終相若也，此相近之説也，而可以知其無形者矣；人之能言一也，而其聲音之清濁高下則無一同，然要其所以爲人聲者終相若也，此相近之説也，而可以推人之性矣；其賦自天何有不善，自陰陽雜揉屬之人而謂之性，宜不能粹然而皆善矣，此相近之説也，奈何主性善之説，而遂廢性相近之説耶？ 故嘗謂夫子言「性相近」，惟指其實然者，故他日言中人以下、中人以上，生而知、學而知，人品節節不同，皆與相近之言無

戾。孟子專言性善，惟推其本然者，故他日言二之中、四之下，性之、反之，先覺、後覺，人品亦各各不同，終歸於夫子相近之説。學者亦學夫子而已，夫子未嘗言性，言性只此一語，何今世學者言性之多也？無亦知其性之相近，而戒其習之相遠可乎？孟子言「忍性」，是性不能皆善，而忍亦習之義也。

「惟上智與下愚不移」

由上章而言，則美惡可以習而移矣，然惟上智、下愚則非習所能移矣，方知上章云云是指中人上下者而言耳。或曰「如此則大注『氣質相近之中』，『中』字當作『外』字，蓋上文渾淪説出，謂之中亦是謂之外」，亦是，此難以口舌辨。

自性而言則曰美惡，自習而言則曰善惡，《集注》當如此看。然性固有美惡，若非兼氣質言，則亦着不得惡字矣。聖人説話自是平，上曰「性相近」，兼氣質而言，此又曰「惟上智與下愚不移」，又以「性相近」一句未完也，是多少平易穩實。若孟子千句萬句只是性善，雖曰主於救世，然使孔子在其時必不如彼定，須有少異。「性相近」，不是有餘於仁而不足於義之説，乃以其美惡高下之等言耳。○《皇極外篇》第四十七板曰：「莊子著《盜跖》篇，所以明至惡雖至聖亦莫能化，蓋上智與下愚不移故也。」不移分明是不可移、不能移也，而《語録》又謂「只説不移，未嘗説不可移」，此又是一時之言，主大注爲是。

上智下愚亦是氣質之性，下愚非無本然之性也，本然之性爲氣質昏濁埋没了，故不移，所謂「困而不學，民斯爲下」者是

也。程子之説分明與孔子不合，主於垂訓則可，故朱子置圈外。然小注又曰「須知其異而不害其爲同」者，大抵程子云「語其性則皆善也，此以本然之性言；語其才則有下愚之不移，此即以氣質之性言之」，故曰程子兼指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明强弱之不同，隱然一箇「性相近」，及「上智下愚不移」都在其中矣。蓋才者，性之能也，有是性則有是才，才尤易見，故特用才説。自孟子只説性善，後人看不破、信不到，故有許多議論，如善惡混之説。至周子《太極》，始説陰陽五行之變不能齊，而太極之理即寓其間，則分明是兼氣質了，故程子遂有氣質之説，而朱子亦得有所據以解此章之言。

程子云「語其才則有下愚之不移」，既知是如此，如何又説其質非必昏且愚？蓋程子雖以才言，其實指自暴自棄者，大要孔子是言其不知學，程子是言其不肯學，惟其不知是以不肯，惟其不肯是以不能，同處蓋在此，然亦不可强以爲盡合也，還要公心看他。○三品。○堯、舜，禹、稷與之爲善則行，鯀、驩兜欲與爲惡則誅，可與爲善，不可與爲惡，是謂上智；桀、紂，龍逢、比干欲與之爲善則誅，子莘、紂之勇人。崇侯紂之佞臣。與之爲惡則行，可與爲惡，不可與爲善，是謂下愚；齊之桓公，管仲相之則伯，豎刀輔之則亂，可與爲善，可與爲惡，是謂中人。

「子之武城，聞絃歌之聲」

禮樂不專指絃歌，惟其以禮樂爲教，故邑人皆絃歌，絃歌特禮樂中物事耳。○絃歌相連字，歌必叶於絃，歌如是，絃亦

如是。

「夫子莞爾而笑」句絶,「曰」字連下。笑者,内喜之也。喜之是真,則其所戲是假,設以試其實,見何如耳。○「夫子莞爾而笑」云云,其心則深喜,其辭若有譏焉,實反言以戲之,以觀子游之自信何如耳,非虚戲也。○「夫子莞爾而笑」者,以衆人多不能用禮樂爲治,而子游獨行之,故夫子驟聞而深喜之也。

「君子學道則愛人」,當時孔子平説,子游於此引之,重在下句。如《會講》云「我今爲武城宰,亦君子也;所宰武城之民,即小人也」,此説穿鑿,子游豈是至武城方學道? 如此便是以政爲學,而子路之所以見責於夫子者也。大意只云人人皆不可不學耳。○「君子學道則愛人」,言學道方能愛人也,豈臨時學道,臨時愛人耶? 又不可以教民禮樂爲愛人,讀書最不可牽强。○大注言「君子、小人皆不可以不學」,此只是貼本文兩句虚説,不可入武城事。下文方言「故武城雖小,亦必教以禮樂」,此句自分明了。蓋武城雖小,然人人皆當學禮樂,如何得不教他? 「君子學道則愛人」,孔子説此時未必專謂禮樂,而禮樂固在其中矣。禮樂亦道也,故注云「何必用此大道」。○子游爲武城宰,只是以禮樂爲教,不是以禮樂爲學也,故以子游爲君子學道似泥。

「二三子! 偃之言是也」,「嘉子游之篤信,又以解門人之惑」,此注不可分貼大文。惟「復是其言,而自實其戲」,則分貼「偃之言是也」,不可以與「然有是言也」同例看。

「公山弗擾以費畔」

陽虎之畔，只因季平子卒，虎以平子嘗攝君事，欲與璠璵葬。梁仲懷亦家臣也，以平子立定公而復臣位，義不可用此，虎怒之。既而告弗擾，擾亦止之。後因桓子行郊，只加敬仲懷，而仲懷又不敬弗擾，擾怒，遂激虎囚桓子，逐仲懷，諸人而與之畔。弗擾據費時，虎又敗而奔齊，或在晉矣。○「以費畔，召」，此「召」字難與《孟子》「召之，則不往見」之「召」同，此召是聘召，有禮在也。

弗擾召，子欲往者，孔子意不在弗擾，是欲因此以得魯柄，而大爲魯人立紀綱，以平天下耳。當時此數人據魯邦域之中而畔，若不得他馴化，魯未可爲也，故夫子始欲往。

子路不悦，曰：「道既不行，無所往也，斯已而已矣，又何必公山氏之往也？」注「弗擾，季氏宰」，不解「公山」者，以下文有「公山氏」字在也。子曰：「彼惟不來召我則已，夫召我者，豈徒然哉，意者必用我也。當此之時，如有用我者，周道將自我而興，吾其爲東周乎？」言東周對西周言也，周自文武宅於豐鎬，在天地之西，而魯在其東。使孔子用於魯，則周道其東矣，言使魯爲東周也。

問：「『吾其爲東周乎』，魯爲東周歟？抑孔子爲東周？」曰：「畢竟是魯，然興之者孔子也。三子言志，皆欲得國而治之，畢竟地位也是諸侯之相，然其事則君國之事也。故孔子只是夢周公，不是欲使魯爲天子，繼文武而治也。」○孔子用於魯，則興周道於東方，是周爲西周，我爲東周也，言又是一周也。此與亡秦之續、大輅小輅語意相類。○問：「《集注》

於陽貨之欲見孔子，謂『不過欲使助己爲亂耳』，公山弗畔之召，獨不然乎？」曰：「弗擾誠意來召，却有可以挽回之機。若陽貨全用機械，如何可同？」

「子張問仁於孔子」

子張問仁，而夫子告以五者，若無朱子解出「心存理得」字，何處見得是仁，恭、寬、信、敏、惠都要説箇心存理得意。心存則理得，不可分貼。恭則心不放，寬則心不褊，信則心不僞，敏則心不怠，惠則心不刻，此皆理之所在，故心存則理得矣。此答問仁，與答樊遲問仁意同，都教他做工夫。恭、寬、信、敏、惠如五美一般，有以見於身者言，有以見於事者言，然皆心之所由存，理之所由得也。己不敬則人慢，故能持己以恭，則儼然人望而畏之矣，誰敢侮予？宅心以寬爲本，不寬則自無容人之度，而人亦不爲我所容矣，故寬則足以容人而得衆矣。己不信則人疑，朝更夕改，人無所憑準，故信則人皆倚靠他。惟勤有功，作事不敏則苟且因循，而百事俱廢矣，故敏則有功。人若無恩惠及人，則難以得人用，故惠則人感其惠而易使矣。

「能行五者於天下」是一句，不可分兩截，「能行」二字直趕到「於天下」，不是只到「五者」住。朱子以「行是五者」截解，必如此解方得明暢耳。且大文「爲仁矣」三字，實該「行五者於天下」，朱子豈不曉得，而只就「行五者」處截，故與孔子異旨邪？人自不察，奈之何哉？「心公平」貼「五者」，「周遍」貼「於天下」。小注分「心公平」、「理周遍」，不是。〇大注「行是五者，則心存而理得矣」，此一句通一

章，解出答問仁之意。「心存理得」，在大文「仁」字内。下文又另提曰「於天下，言無適而不然」也，非是心存理得了，又無適不然方爲仁。○勉齋之注未當，輔氏所謂「恭則仁之著」諸語，及「仁之體用」字面，恐皆非本旨。

「佛肸召，子欲往」

佛肸召，子欲往，其迹實可疑。若回、賜則智足以知夫子矣，他弟子豈都不疑，然都不見問，而子路獨數數不悦，此又子路之優於諸子處。○「親於其身爲不善者，君子不入」，以其能浼人也。「子之往也，如之何」，恐其被浼也。浼，汙也。

「子曰：然。有是言也」，指「君子不入」之言也。謂之「不曰」、「不曰」者，言我向日固有不入不善之言也，亦獨無堅者磨而不磷、白者涅而不緇之言乎？○不曰「不觀堅乎，磨而不磷」，而曰「不曰堅乎」云云，此必亦孔子所嘗言也。言吾固有是言矣，又獨無此言乎？吾今日之欲往爾，當以此言律我，而不以向所聞者泥我也。○《春秋》首書「春王正月」，胡氏傳曰：「或曰：『非天子不議禮，仲尼有聖德、無其位而改正朔，可乎？』曰：『有是言也，不曰：《春秋》天子之事乎？』」此其證類也。如何爲「磨而不磷」，如何爲「涅而不緇」，大概是言德之盛而人莫之浼也。德之盛，内自有過化存神之妙，有伸縮變化之機。○「涅，染皂物」，謂染皂那物也。以染字五色皆用，得涅則只是染黑，故曰「染皂」也。皂字活，非謂染那皂物也。

「磨而不磷」，便見可往，若不往，便是匏瓜之繫而不食矣，爲其無變通也。即是

上文「子欲往」之意，若他能浼我，則不可往矣。○堅白磨緇分明都是借喻說，❶有以德之堅白言者，作實說了，如此則磨磷涅淄等語都說不去。

「吾豈匏瓜也哉」，一說言其伸縮在己，去就得以自由，如此則與上文意思少異。蓋佛肸所以不能浼我者，以我堅白故也，若依此說，則又是以我能隨時應變，彼不得而浼我，又一意了。「堅白」二字，亦不必於聖德說如何是堅、如何是白，既如此，則人之浼之者又何如？「匏瓜繫而不食」，如長沮、桀溺輩正坐此，聖人斯言似亦意有所指者。○「吾豈匏瓜也哉」，此節再不解意者，以正意都在上文「不能浼己」內了。○匏瓜只是一物，此是指摘起底匏瓜，故言繫，非在蔓之匏瓜也。

「一則生物之仁，一則知人之知」，生物爲愛人也，不曰「愛人」而曰「生物」，見聖人之仁同乎天地也。

公山佛肸之召，夫子始欲往者，蓋皆權詞遜避之意，而子路不喻，輒不悅而有言。夫子固難於顯言也，姑應之云云，亦是有此理也，愚意聖心尚未白於千載之下。○或問：「虎與不狃欲去三桓，一也。虎欲見而孔子則不見，不狃召而孔子欲往，何也？」蓋不狃名爲叛臣，勢不得來見聖人，故欲見而召，不害有向慕之誠；虎既可得見，又瞰亡而歸之豚，則其意愈譎矣。且二人雖皆欲去三桓，然不狃則真欲張公室，特不知非家臣之所宜舉耳；虎則意不在公室，特欲假公室以制大夫，爲自己之利而已。觀於異日，齊欲伐魯

❶「緇」，嘉靖本作「涅」。

而不狃止之，虎乃謂三家於魯則可取，見其用心之不同矣。夫子之不見虎，而於弗擾之召則欲往，殆謂是歟？

「女聞六言六蔽矣乎」

夫子直呼子路而問之，分明要藥其病，以見欲有是德者，當務於學以知其蔽也。故下文信、直、勇、剛都就子路身上之所好者言，曰仁、曰智，則統言天下大道理之名目，故先之也。

「六言」之「言」，即「一言可以終身行之」之「言」也。如恕、如仁等，皆是一言也。

「六言六蔽」，謂一言一蔽也，相連帶說。

「蔽，遮掩也」，如爲物遮掩，僅得其一偏而不及其全體也。如「其蔽也愚」，則其仁亦一偏之仁，而非正經全體之仁矣，餘倣此。

「好仁不好學，其蔽也愚」之類，正所謂篤信而不好學，則所信或非其正者也。○六蔽俱在「不好學」之後，若好仁等而又好學，則無此蔽矣。○學謂效之師友之言行，求之方册之記載，皆學也。此章可與「直而無禮則亂」章參看，亦與孟子「非禮之禮、非義之義」意同。○仁者必不愚，知者必不蕩，此是慕仁智者之名而好之，都不知明理，故有此蔽，而好仁未能仁、好智未能智也。

「好仁不好學」，則有不當仁而仁者矣。惟學以明其理，理明則自無此蔽，而仁其所當仁矣。愚謂愛人而失己也。

「好智不好學」，則爲索隱之智，而有窮其所不當窮者矣。「其蔽也蕩」，猶言其失也蕩，總是失之蕩也，不可謂爲蕩所蔽。此說當更詳：「蕩，用心於虛無之地也，**「謂窮高極廣而無所底止」**，窮高，直說，

極廣，横説，語意自有着落。」

「好信不好學，其蔽也賊」，大凡言必信、行必果，則不顧義理，只要我信，而於人之利害有不恤者矣。「賊，謂傷害於物」，不可只作害事，説害事不唤做賊。賊者，害人之名，要得此意出。大抵只要自家信，便顧不得他人利害，便至害人矣，言物者兼人。

「好直不好學」，則訐以爲直而絞矣，爲其無含弘寬緩之意，南軒謂「務徑情而不知含蓄」最切。

「好勇不好學」，則不知義理，徒恃其血氣之强，而横行作亂必矣。「好剛不好學」，則凌世傲物，軼蕩不羈，要行便行，要説便説，不管着前後，所謂躁率也。獨解狂爲「躁率」，見得不是志大言大之狂，剛惡也。剛就體性上説，勇就敢爲上説。

「小子！何莫學乎《詩》」

此「學」字指誦讀，不必兼知行，下文多「識」字，如何兼知行？

「可以興」，謂《詩》可以感發己之志意也；「可以觀」，謂《詩》可以考見己之得失也；「可以群」，謂《詩》可用於群也；「可以怨」，謂《詩》可用於怨也。「以」下皆據《詩》言云云，而見其當學。以學《詩》之法爲聖人意者，非也。如此則當云「孔子曰：小子何莫學夫《詩》」，然學《詩》又有法」云云，而大文幾箇「可以」字都説不去。惟其和而不流，故可以群。惟其怨而不怒，故可以怨。惟其人倫之道無不備，故邇之可以事父，遠之可以事君。又該載有許多名物，故又可以資多識。此説長也。

感發志意，考見得失，與群、怨皆屬己事，

此數句皆言學《詩》之有益於己，以見《詩》之當學。味「考見」二字，分明是因《詩》所美所刺之得失，以考見己之得失。

○可以群，以其和而不流也；可以怨，以其怨而不怒也。獨「感發志意」、「考見得失」二句，是正貼「興」、「觀」二字，不可作一例說。今人説書或都作推本説者，固不是。或都作正貼説者，也不是，如何説可以怨而不怒、可以和而不流爲是正貼耶？聖賢解書隨文隨意，豈若後人推本則一例推本，正貼則一概正貼，今人有見者亦不如此。

《詩》有善有惡，故可以興；有美有刺，故可以觀。

《關雎》性情之正，鄭衛淫奔之風，誦《關雎》、鄭衛之詩，則可以感發志意；二《南》王化大行，《黍離》王教始衰，誦二《南》、《黍離》之詩，則可以考見得失。君臣之情雖通，而君臣之分自存也，《天保》之祝君，《鹿鳴》之燕臣，誦之則知和而不流矣；如《凱風》之於母，《祈父》之於君，雖有淒怨之聲，而無憤激之意，誦之則知怨而不怒矣。

○《凱風》之怨親，衛有七子之母，不能安其室，七子自責猶曰「母氏聖善，我無令人」，是怨而不怒矣。《祈父》之怨君，只曰「祈父予王之爪牙，胡轉予于恤」，祈父，軍帥也，不敢斥王也，是亦怨而不怒也。

誦《蓼莪》之詩，則近而事親之孝可得矣，曰「欲報之德，昊天罔極」；誦《四牡》之詩，則遠而事君之忠可得矣，曰「王事靡盬，不遑啟處」。《關雎》、《鳲鳩》、《騶虞》、《白駒》之類，《葛藟》、《荇菜》、《莞柳》、《棠棣》之屬，則鳥獸草木之名，亦由

是而可以多識矣。

由是而觀，人而不學《詩》，則無以興，無以觀，無以群，無以怨，邇無以事父，遠無以事君，且於鳥獸草木之名亦有所不知，然則小子亦何莫學夫《詩》哉？

「女爲《周南》、《召南》矣乎」

此「爲」字專指誦《詩》，正與《孟子》「高叟之爲《詩》也」同，與上章「何莫學夫《詩》」之「學」亦同。

《周南》、《召南》所言，皆脩身齊家之事，而人之最切者也。於此而不治，則身且不知脩，家且不知齊，不待出門，便已動不得了，况能及遠乎？如云「州里且不可行，况蠻貊乎」意，故曰「正墻面而立」。正墻面而立，正謂近處不可行也。○不爲《周南》、《召南》，則身且不知脩，家且不知齊，何望其能經邦而濟世，正君而善俗哉？○注「一物無所見，一步不可行」，有知行意。○「正墻而立」，此「正」字可以證《易經》「正位居體」之「正」字。

「禮云禮云」

敬而將之以玉帛，和而發之以鐘鼓，則有本有末，禮樂之正義也。當時人只以玉帛之屬爲禮，鐘鼓之屬爲樂，故夫子發此。

「禮云禮云，玉帛云乎哉」，見得徒事玉帛者，不足爲禮，必敬而將之，以玉帛乃爲禮也；「樂云樂云，鐘鼓云乎哉」，見得徒事鐘鼓者，不足爲樂，必和而發之，以鐘鼓乃爲樂也。○「只此兩字，含蓄多少義理」，盡天地之內道理，只消「禮、樂」字都蔽了。○「且如置此兩椅」，椅，倚也，謂之椅者，人之所倚也，身所掛倚也。○程注「必相統屬」，禮也；「必相聽順」，樂

也。又見《綱目》第四十六卷之二十一葉「朱滔、田悦、王武俊、李納皆自稱王」條下胡氏注。○破云聖人嘆禮樂之爲禮樂，有非末文所能盡也。

「色厲而内荏」

「色厲而内荏」，色對内言，凡形於外者皆是。如論篤亦色莊也，此以當時在位之大人言，故曰「譬之小人」。○言今有一等人，色尚嚴厲，似乎確然有守、毅然有爲一般，而内實柔弱，甘於利而怵於害，如此之人無實盗名而常畏人知。譬之於下人，其猶那穿窬之盗也歟？蓋穿窬者，内懷爲盗之實，外飾非盗之狀，都是人看破他的意思。○大注「無實盗名而常畏人知」者，蓋此等盗名於世而畏人知，猶穿窬者盗物於人而畏人知也。

「鄉原，德之賊也」

「鄉原」二字都要體認。鄉者，鄙俗之意，鄉人之原，見其非士君子公論之所在也。原者，謹厚之意，其實未必能真謹厚，只是同流合汚，不立異於人，瞞得人人都叫他好耳。若果端的謹厚，則何惡於原耶？○「似德非德而反亂乎德」，似德非德則亂乎德矣，孟子只言「似德非德」。德者，中庸之道也，又云「天下之正理」。○一鄉皆稱原人焉，是人皆以爲德，只是如此了，豈不亂德？○「德之賊也」，「賊」字只把「害」字替他，不作盗賊之賊，又有小異。

「道聽而塗説」

道，眼下路也，塗是前頭路，謂才這裏聽得，到前頭就説了。

於此有人，路上才聽得一句善言，不知存之於心以行之於身，乃到前頭就與人説

了，如此則只是以資口説而已，何有於我哉？「德之棄也」，蓋實有心於進德者，聞一善言，他自能藴畜於不言之表，而潛玩其理，踐履其事，自不輕於口頭説過。○所貴於聞善言者，以其欲行之也。子路有聞，未之能行，惟恐有聞，何嘗只恁騰口説而已。○「德之棄也」，「德」字以行道得於心者言，謂所得也；「德之賊也」，「德」字以道理之正言，如所謂德善之類，二「德」字小異。

「鄙夫可與事君也歟哉」

鄙夫者，知有己而不知有君，知有家而不知有國者也。方其富貴權利之未得也，則躁急心熱，千方萬計，只患不能得之；及其富貴權利之已得也，則戀位耽寵，爲深根固蔕之計，只患恐失之。夫事君而至於患失之，則何事不可爲哉？小則吮癰舐痔，大則弑父與君，皆生於患失而已。夫鄙夫患得患失，而至於無所不至，如此與之事君，徒足以賊吾君而病吾國耳，與之事君可乎？自「其未得之也」至「無所不至矣」，盡説鄙夫之爲鄙夫者如此，而不可與事君之意自見。○「鄙夫可與事君也歟哉」，蓋仕者都有同寅協恭的人，如泰之君子固拔茅而連茹，否之小人亦拔茅而連茹。○「鄙夫」云云者，言不足與同心戮力以佐邦家也。如漢之丙魏，同心輔政；唐之房、杜、姚、宋，亦戮力以興唐。又如古者九官相讓，十亂同朝，皆有與者。○「鄙夫，庸惡陋劣之稱」，謂其卑而陋也。大抵論人識守最重，而識尤爲重，無守由無識，或識未透也。○「吮癰舐痔」，癰，背病也；痔，後病也。雲峯以吮癰舐痔爲柔惡，弑父與

君爲剛惡，看來不必分剛柔，只分小大。但是能吮癰舐痔者，必能弑父與君，凡計利自私之心，乃弑父與君之原。吮癰舐痔，是可忍也，孰不可忍也？○「許昌靳裁之」，許昌，地名；靳是姓，裁之，字也。《性理》中載朱子曰：「胡安國學問，多得潁昌靳裁之啟發，後得之上蔡爲多。」安國之子五峯先生，嘗著《知言》。《伊洛淵源》載胡公行狀有曰：「胡公入大學，同舍有潁昌靳裁之，嘗聞西洛程先生之學，獨奇重公，與論經史大義，公以是學問益强，知識益明。」

「古者民有三疾」

「氣失其平則爲疾」，疾，身之疾也，「故氣禀之偏者亦謂之疾」，以其亦失其平也。

「或是之亡」，或者，不敢決然之辭。○氣禀之偏者謂之疾，肆、廉、直是也，只是無學問以變之耳。若夫蕩、忿戾、詐則是習而然，非氣禀之偏矣，此不可不辨。潛室陳氏之説所以害道也，陳氏以孔子主氣數言，不知孔子是主習俗言也。三疾，不可依雲峯分知行。此章大概與「吾猶及史之闕文」同，都是傷俗之言。

狂、矜、愚，疾之名也。曰肆、曰廉、曰直，疾之實也。曰蕩、曰忿戾、曰詐，肆、廉、直之流也。

狂、矜、愚，本指肆、廉、直言。其以蕩爲狂，以忿戾爲矜，以詐爲愚者，以今人言也，其實不得爲狂、不得爲矜、不得爲愚，故曰「或是之無也」。今之疾，亦非古矣。

不拘小節，即志願太高，便會如此。○肆是近處肆，蕩則遠去矣。矜者持守太嚴，廉則稜角峭厲而已。○廉只是有稜角，莫依朱子小注分義利説，與大注「稜角峭

厲」之説相背。○愚者暗昧不明，直則徑行自遂而已。○詐如何謂之愚？行險僥倖，挾私妄作，未有不蹈於禍者，則亦愚而已矣。

「惡紫之奪朱也」

凡天下之理，真非者不足以惑人，惟似是而非者最能惑人。以色之似者言之，紫似朱而實非朱，故惡紫之奪朱也。以聲之相似者言之，鄭聲有似雅樂，故惡鄭聲之亂雅樂也。夫天下之是非自有定理，非可得而亂者，惟利口之人舌端變化，能以是爲非，以非爲是，或不之察則爲之顛倒，而邦家亦由此而覆矣，其可惡孰甚焉？利口能奪正理，故覆邦家。○上二句起此一句，上二句末用「也」字，下一句末用「者」字。○非朱而似朱，則能奪乎朱矣。非雅樂而似雅樂，則能亂雅樂矣。佞人殆，故利口覆邦家。不必以「覆邦家」對上文「奪朱」、「亂雅樂」説。孟子曰「惡利口，恐其亂信也」，此却對得「覆邦家」，雖亦是利口之害，然又深一重了。○「利口之人，以是爲非，以非爲是」，能倒置得是非，惟其能倒置是非，是以能覆邦家。○「惡紫之奪朱也」，莫依《語録》，孟子分明引孔子曰「惡似而非者云云，惡紫恐其亂朱也」，豈此處作「奪」字，便説亂了朱，❶就奪了朱耶？○孟子引孔子言「似是而非」凡六條，總是起那「惡鄉原，恐其亂德也」一句。《論語》記孔子此三句，上二句總是起下「惡利口之覆邦家者」一句，依此看來，三句分輕重昭然矣。

「予欲無言」

❶「亂」，嘉靖本作「過」。

以言語觀聖人，如何樣？曰：「是尋常聽得聖人説如何爲仁、如何爲義，他然後從此去求聖人之所以爲仁、爲義處。殊不知聖人一動一静，無非教之所在，善觀者當自得之，不待聖人一一以言語指陳出來也，如顔子便不如此。」○惟其徒以言語觀聖人，而不察其天理流行之實，有不待言而著者，是以徒得其言而不得其所以言。雖能以語言觀聖人，其實所以觀之者，亦未真實到精微藴奥處，此必然之理。

「四時行焉」，時推一時，時時自不昧其候；「百物生焉」，物各付物，物物自不踰其則，豈非天理發見流行之實而何？聖人之道，一理渾然，周流於日用之間而泛應曲當，在學者潛心以觀之耳。不可依輔氏以「天理發見」貼「百物生」，「流行」貼「四時行」，其以「發見」安在「流行」之上，亦自有理。○「妙道精義」，依《孟子》「配義與道」注，少有體用之别。「妙道精義之發」，發謂發見，不是妙道精義在内面，却發在動静上。○「聖人一動一静」，注都在「天何言哉」四句外，貼「聖人一動一静」，都就不言處説。○此亦開示子貢之切，惜乎其終不喻也。然子貢後來聞性與天道，如何説終不喻？依新安謂無曾子之唯，亦無領會之言，見其未喻。「終」字只在此一時，非蔽其終身，他日日月之喻、宮墻之譬、天階之辨，是亦窺得有天何言哉意，不然如何勉强推崇得至此。○夫子發此以警之，不是自珍重、有吝教之意，只是唤醒他，使知所以體認吾道，而不徒泛泛然領解於言語之末耳。

「孺悲欲見孔子」

孺悲，魯人，嘗學士喪禮於孔子。一日求欲見孔子，❶想當時必有以得罪者，所以孔子托疾以辭之。然既辭以疾矣，俟傳命者方出户，則又取瑟而歌，使孺悲聞之，而知其非疾也。夫孔子於孺悲之見，本非疾也而辭以疾，絶之也。既辭以疾矣，又使之知非疾，警之也，此所謂不屑之教誨，乃所以深誨之也。○「取瑟而歌」，取瑟而絃歌之也。○南軒以爲使將命者聞之，非也。將命者自是孔子邊人，方其辭以疾之時，將命者豈有不知其非疾，而必取瑟而歌方知邪，自是使孺悲聞之。其曰「將命者出户」者，見其當時下就取瑟，使歌聲徹於外，爲孺悲所聞耳，豈有客人帶人直將命到主人居處處耶？若此則只辭以疾，將命者亦曉得是無疾了。

「宰我問三年之喪」

宰我問三年之喪，只到期年亦已久矣，爲何？蓋居喪則不得習於禮樂。夫君子三年不爲禮，則曠廢日久而禮必壞；三年不爲樂，則曠廢日久而樂必崩，夫喪必三年，其害有如此者。以一年言之，穀之舊者已没，新者又升，且鑽燧以取火，而四時之火隨時迭改。由此言之，天運一周，時物皆變，喪至此可止矣，又何必三年？此兩條言三年有妨，一年自可以止，所以盡上條「期已久矣」之意。三年之喪，父母之喪也，三年字輕。

「舊穀既没，新穀既升」，以歲一收之田言。如今年正月至明年正月，固是舊没新升；如今年十二月至明年十二月，亦是舊没新升。「春取榆柳之火」云云，春

❶「求欲」，嘉靖本作「欲求」。

火之在榆柳者旺也云云。故榆柳青，木色；棗杏赤，火色；桑柘黄，土色；柞楢白，金色；槐檀黑，水色。四時之色也。《周禮》又云：「季夏出火，民咸從之；季秋内火，民亦如之。」注：「季春，則火星見於建辰之月，因出之以宣其氣，雖烈山焚萊，不禁也；季秋，則火星伏於建戌之月，因内之以息其氣，雖鑠金焚雉，不爲也。」○方長不折，如何於季春烈火焚萊？斧斤以時入山林，如何季秋焚薙？朱子小注云：「夏季又取一番火者，土旺於未，故再取之。」蓋春木、夏火、秋金、冬水，四時既各取火，土旺中央，季夏十八日内却有土在，雖四時而有五行，故一年五番取火。○鑽燧，謂鑽取那燧以改其火，故注曰「取火之木」，非取火於木也。凡木中皆有火，燧是也，故取其燧之火以傳。鑑曰「燧人氏鑽木取火」，此又一説。凡木皆有燧，燧者，火之所在也。鑽燧，謂鑽取其火，非但取其燧萌而已。改火者，改舊用新也。説改火，便兼了四時，注「春取榆柳之火」，此火即燧也。既取此火，却以木傳之，而所傳之火，皆榆柳之火也。未知是否，看「鑽」字當不虚。○古人鑽燧改火者，對時育物之道、參贊化育之機也，後世都不理會，如何得天地位、萬物育？

尹氏曰「短喪之説，下愚且耻言之云云，有所疑於心，而不敢强焉耳」，此説固忠厚，然不知宰我獨以此爲疑是如何，則其心可知矣。

「食夫稻」

此且概言汝於父母之喪，三年之内，食稻衣錦，於女安乎？自始喪至大祥之内，

皆是如此，《集注》意自平正。○注是按「禮」云云，見得三年之内，總無食稻衣錦之理，其注皆一食一衣，詳之自見。既殯，其食也粥，其衣也粗衰；既葬，其食也疏食水飲，其衣也受以成布；期而小祥，其食也始用菜果，其衣也練冠、縓緣，腰絰不除，是皆無食稻衣錦之理。○「食夫稻」，謂食稻飯也，粥不與焉，此二句總説三年之内如此。於女安乎，言於汝心安否。曰安，則不察其心，而自以爲安於食稻衣錦矣。一本作耳。

「夫君子之居喪，食旨不甘」者，心不安也；「聞樂不樂」者，心不安也；「居處不安」者，心不安也，惟其心不安於此。「故不爲也」，「爲」字指食稻衣錦言。《拔萃》解「爲」字是短喪，不是食稻衣錦，不知期年之外即食稻衣錦，便是短喪，況「爲」字即食稻衣錦，於本文爲切。○「食旨不甘」三句，必有成語，此處舉之，不必俱與食稻衣錦相入也。「爲」字，承上「汝安，則爲之」，應下文「汝安，則爲之」，二「爲」字意皆同。

「予之不仁也」，言由其不仁，故愛親之薄如此。仁以性言，愛親以情言，所謂論性則以仁爲孝弟之本者，朱子此注曰「由」曰「故」是如此説。然只就愛親之薄説他不仁，不做推本説，似亦可。且愛親以情言，仁以性言，人性皆善，豈有不仁者？若曰由其仁，故愛親之厚，却使得，不知朱子何以如此解。且上條「此夫子之言也」一句，亦似不必下。蓋本文雖無「曰」字，兩箇「汝安則爲之」，且「食旨不甘」，亦誰認作宰予説耶？又前條取尹氏「短喪」之説一段，替宰我回護，此語亦可不

集，而又置在圈内，似不可曉。且其曰「宰我既出，夫子懼其真以爲可安而遂行之」，此句尤不可曉，夫子上文既責之曰「女安則爲之」云云矣，宰我何至猶真以爲可安而遂行之乎？聖人只是深探其本而斥之耳。愚此説，則所謂有所疑於心而不敢强爲也，倘朱子再詳《集注》，此等當削去。○「愛親之薄」，就安於食稻衣錦而喪不三年上説。不仁者，以其心之忍也。不忍之心，仁也。「天下之通喪」，謂自天子達於庶人也。○「予也有三年之愛於其父母乎」，除是無三年之愛於父母便罷，既有三年之愛，如何却無三年之喪，以此見予之不仁。

孔子三條話，一節深一節。第一條，見得心不安，故不食稻衣錦。第三條，見得以其有三年之愛，故不能安於食稻衣錦，以見喪之所以必三年，而不容已於期年也。孔子此三條，始終只是要唤醒宰我而使自得其本心，絶之雖甚，責之雖嚴，而此意終有不能自已者，所以爲聖人也。孟子所謂「亦教之以孝弟而已」者，亦此意，可見聖賢自非常。

「飽食終日」

「博，局戲也」，局，限盤也。依《詩學》古者烏曹作博，以五木爲子，有梟盧雉犢爲勝負之采，大意如今之擲骰子，有箇圖，圖中有鳥獸位。依《詩學後説》骰只當作投，陳思王博陸，謂雙陸也。《博經》云陸，六。博六，博者，六棊子白，六棊子黑，通十二棊子，即魯齋王氏注所謂「六著十二棊也」。

「難矣哉」，兼無以入德，終有患害説。蓋飽食而一無用心，則妨功廢業，悠悠蕩

蕩，未有不入於邪僻者矣。

夫博奕，不可爲者也，然爲之猶愈於無所用心者，則人可以不用心哉？蓋非教人博奕，所以甚言無所用心之不可耳。

「君子尚勇乎」

子路勇則勇矣，義則未也，故夫子答之如此，所以救其失而進之也。君子義以爲尚，除去了勇説，不必説勇合於義爲尚，只專説義。合義，勇亦在其中，下節云云都去了。○「小人有勇而無義爲盜」，此非竊盜而已，强盜剽賊也，是須見勇意。夫有勇無義之害，一至於此，則夫君子可不尚義而徒尚勇乎？○三箇「君子」當分别，「君子尚勇」與「君子義以爲尚」，此二箇「君子」皆以德言，「君子有勇而無義」對下「小人」説，則「君子」、「小人」皆以位言也。

「君子亦有惡乎」

子貢問意，謂君子於人無不愛，不知亦有所惡乎？子貢蓋心有所惡也，故以質之夫子。子曰：「有惡。夫人固不能無惡，但隱惡匿瑕者，君子仁厚之心也。若見人之惡，則譊譊然宣諸口，樂得其短而攻之，是誠何心哉？仁厚之心絶無了，故惡稱人之惡者。凡居人下，須要有忠敬其上之心，此亦天理也。且如上人有過，尚當爲之揜，况無過而以己私謗之者乎？是無忠敬之心矣。故惡居下流而訕上者。人固不可無勇，然勇必合禮而施於其所當施，勇無禮則爲亂矣，故惡勇而無禮者。人之作事，必先明義理，審時勢果可爲，然後決然爲之，便不至窒滯。若都不度理勢，果而窒焉，則妄作矣，故惡果敢而窒者。」「果敢而窒」，是自己窒

塞不通，不是行去見窒，然必見窒矣。

○「勇而無禮」，就血氣争强上説。果而窒，就作事説。

「賜也亦有惡乎」，夫子以子貢問有惡，知其必有所惡也，故問以發之。觀夫子之所惡如彼，子貢之所惡如此，此皆惡其所宜惡，而合乎天理人心之公者，所謂「惟仁者能惡人」也。

「徼以爲知」，伺察人之動止，而自以爲於人之情僞無不知者也。不安分，不循理，而恃其血氣之强，以下凌上，以少奪長，而自以爲勇者，「不遜爲勇」也。專好攻發人之陰私，而略無一毫含洪之意，自以此賣直者，「訐以爲直」也。○「徼以爲知」，小慧之知也；「不遜以爲勇」，無禮之勇也；「訐以爲直」，以曲爲直也。

不要作夫子所惡以警人，子貢所惡以自警，都是惡人也。觀注「惟仁者能惡人」可見。○「惡徼以爲智者」三句，不可以爲似知仁勇而非者，「直」如何貼「仁」字。近時學者之弊，如此處最大害，所謂驅率聖言以就己意，使子貢當此時，又加一惡矣。

「惟女子與小人爲難養也」

○養，猶待也。

近之則玩狎矣，遠之則疎斥矣，二者皆非君子所以待小人之道，近則失之不及，遠則失之太過。「莊以涖之」，不近之也；「慈以畜之」，不遠之也。蓋此等雖有難養之情，君子則有善養之道。自其近不遜、遠則怨言之，固見其難養；自其莊以涖、慈以畜言之，則無難養者矣。聖人言此，以見常情非近之則遠之，二者人所易犯，而示人以當思待之之道，使不至不遜

而怨也，非特患其難養也。

「年四十而見惡」

「四十，成德之時」，成德者，以此爲斷。人年至四十，則神日衰怠，少能精進矣。於此而見惡於人，則善之未遷者，終不及遷，過之未改者，終不及改，其亦止於此而已，勉人及時遷善改過也。

## 微子第十八

「微子去之」

微子去之在先，據《書經》可見。箕子之囚，比干之死，則不可知其先後，然以事理度之，箕子之囚在先。彼時紂怒未甚見，諫者猶只囚之耳。至後來比干諫，則紂之忿嫉已甚，遂殺之。至殺比干時，武王之兵所以隨至也，故《泰誓》聲其罪曰「剥喪元良，賊虐諫輔」是也。且箕子之諫時，已自拚死了，偶然紂怒未甚，故只囚之耳。然則《論語》此三句，非特其事之難易可見，其去留、死生、先後之期，亦只此爲據矣。朱子《或問》從《史記》，不必用。

「殷有三仁焉」

孔子此句，真萬世之公案。蓋當時此三人，或死或不死，或去或不去，疑於此是則彼非，伸此則屈彼者，故夫子即其位、揆其時而原其心，而直斷其爲同出於憂君愛國之心，迹雖不同，心則一也。此等公案，非孔子誰能斷之？如夷齊之無怨，泰伯之至德，武王之未盡善，若非聖人，斷不敢於千古是非林中擔當一分也。今且虛心讀此大文，上曰「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死」，三人者分明不

同矣，而孔子一之曰「殷有三仁焉」，是多少義理、多少意味。然當時三公者，亦已各自認過了，其曰自靖自獻于先王，三公之心直可質之青天白日，照耀天下與來世矣。〇「至誠惻怛」四字孰重？曰：「至誠重，然以惻怛爲主。」此處仁，主於愛言。千載之下，當想及三公當時一段憂苦之意。微子之仁，憂國家之失祀也；箕子、比干之仁，拯其君於危亡也，何嘗咈乎愛之理。曰「不咈」者，似咈而實不咈也，與《中庸》「身不失天下之顯名」之「不失」同意。蓋以迹言，微子則遠禍而去之，愛何在乎；箕子之佯狂而爲奴，近乎怨；比干之死，一發索性以彰君之暴，似無委曲保全之意。然同出於憂君愛國之誠心，仁孰加焉？由是而觀，則死者非沽名，生者非懼禍而引身以求去者，非要利以忘君矣。「至誠惻怛」，至誠者，仁之存；惻怛者，仁之發。此「仁」字重在「愛之理」上，然惟「不咈乎愛之理」，則「有以全其心之德」矣。〇三人之仁，看來看去，孔子只是取其同一憂君愛國之心也，無他深奥，然細味之，仁道豈易全乎？

「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：殷有三仁焉」，大哉！言乎一言，而三子之心白，天下之論定矣。不然，後之人於是三子，必有所軒輊予奪於其間也。厥後孟子得此意，故其論曰「三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰：仁也」云云。

孟子曰「皆是也」，又曰「君子亦仁而已矣，何必同」，孔氏家法也。〇先儒非有所爲而爲之意，看來孔子本意未及此。

或曰：「聖人無死地，若使處比干之地，將不死乎？」曰：「此未易言也。只恐聖人當此境，又自有旋乾轉坤之事，不坐而與天下共斃矣。」

「柳下惠爲士師，三黜」

柳下惠爲士師，三黜。人或有諷之者，曰：「屢擯不用如此，尚未可以去而之他乎？」惠曰：「我之所以三黜者，只緣直道耳。夫直道而事人，則直道難容，往往然也，焉往而不三黜？然苟枉道而事人，則枉道易合，在魯亦自可矣，而又何必去父母之邦爲？」夫「柳下惠三黜不去」云云「是則所謂必以其道，而不自失焉者」，此所以爲聖之和也。下惠此言皆曉或人，以不去之意而自許其終身直道矣，此所以終在逸民之列也。○先儒謂據下惠此言便是欺天下，無一君之可事，無一國之可往，此便是他不恭處，最是在聖人，則無不可化之人，無不可爲之事矣。然未可以是少貶下惠也。孟子曰「君子不由也」，願學孔子之意。○夷、惠、尹三公，當時皆自以爲其制行得時中之道矣。○士師，刑官。○《書經》「舜命皐陶，汝作士師」，士，刑官也，師，其官之長也，其屬人有鄉士、遂士之官。

「齊景公待孔子」

齊景公之待孔子也，其言曰：「若必如魯公所以待季氏之禮待之，則吾不能矣。當以魯君所以待季、孟二氏之間者待之。」既而又曰：「彼雖賢矣，惜乎吾老，而不能用也。」夫以孔子之聖，使景公以季氏待之，亦何足爲過？然以季、孟之間待之，則禮亦未爲薄。但孔子之所以留其國者，冀其可用以行其道耳，而曰

「吾老不用」，則雖禮遇之隆，亦何取哉？故孔子去之。然此言必非面語孔子，蓋自以告其臣，而孔子聞之也。

程子曰：「季氏强臣，君持之禮極隆，❶然非所以待孔子也。」愚竊謂湯之於伊尹，桓公之於管仲，學焉而後臣之，堯與舜迭爲賓主，使景公以季氏待孔子，似未爲過，而乃以季、孟之間待之，則禮少殺矣。故大文竪此一段説話，夫豈無謂而曰「不係待之輕重」哉？孟子曰「其尊德樂道，不如是，不足與有爲」，如何説「不係待之輕重」。且「孔子行」三字，實通承上文，蓋豈止專承「吾老矣」一句，朱子所以取程子之言置在圈外耶。

當時只待以季、孟之間，而不曰「吾老矣，不能用」，孔子猶未决於去也。惟「不能用之」言既出，孔子復何俟哉，此所以果於去也。景公不能用之意，蓋自於晏嬰。

「齊人歸女樂」

孔子用於魯，駸駸然日有治强之勢，齊人懼，直歸女樂於魯以沮之。當時辭受之權在季桓子，季桓子受之，於是君臣之間荒於聲色而怠於政事，三日不朝，其簡賢棄禮，不足與有爲可知矣，故孔子行。此孔子去魯之本意也，以孟子參之方知。郊不致膰俎者，直托一事耳。〇當用孔子時而受女樂，簡賢也。三日不朝，棄禮也。〇「齊人歸女樂」，只説「歸」字，不曾説箇「歸桓子」，則知君相俱有，而季桓子受之，亦爲魯君受之矣。「三日不朝」者，君三日不視朝，臣三日不往朝。〇「此篇記仁賢之出處」，不可分三仁爲仁，柳下

❶「持」，嘉靖本、四庫本作「待」。

惠以下爲賢。折衷亦難，以折衷三仁，三仁自是當了，❶故朱子曰「若三仁則無間然矣」。孟子曰「不信仁賢」，此「仁賢」是相連字，朱子以其此下便説孔子事，故綴之於此，非總上章也。

「楚狂接輿歌而過孔子曰」

楚之狂人接輿者，歌而過孔子之車前曰：「鳳兮！鳳兮！鳳有道則見，無道則隱。此何時也而猶不隱，何其德之衰乎？且向日之不隱，已過之事，今不可諫矣。然來者之日猶可追，那向日之失，及今庸不可隱乎？已而，已而！如今就可隱去了，今之從政而不隱者，危矣！」味接輿之歌，既比之以鳳而又疑其衰，既幸其或止而又慮其殆，蓋知尊孔子而趨不同者也。○接輿此輩人亦甚高，除是孔子方可道他不是。孔子時在車中，聞其歌，遂下車，欲與之言。而接輿自以爲是，不欲聞其言，趨而避之，孔子終不得與之言。○夫以此等人，天資氣節之高，使聞孔子之言，其有不幡然而悟者乎？

「長沮桀溺耦而耕」

長沮、桀溺二人，相與爲耦而耕，時孔子自楚反乎蔡，過其所耕之地。孔子以濟渡未知安在，使子路往問津焉。本子路御而執轡，今下問津，故夫子代之，長沮因指孔子而問曰：「夫那執轡者是誰？」子路曰：「是孔丘。」長沮曰：「正是魯國孔丘邪？」曰：「是也。」曰：「他人容有不知津處，若是孔丘自知津，而無待於問矣。」長沮此言以孔子數周流也，蓋長沮

❶「了」，原作「乃」，今據四庫本改。

是托此以拒之，本是心不然孔子之周流而不遂隱也。觀其辭意，亦何等人物了。子路以長沮不答，又轉問桀溺。想當時子路之問長沮，桀溺必見，長沮與子路問答之言，桀溺必聞，故不問孔丘而獨問仲由，且其辭語意思又較從容得多。

桀溺曰：「我看來滔滔者，舉天下皆是也，無一可與有爲者，而將誰與變易邪？言欲變易誰邪？且彼在魯，不合則去之齊，之齊不合，則去之衛、之楚。此處不合則去彼處，彼處又不合則又去之一處，此則避人之士也。予以爲滔滔天下皆是，舉世皆在所避矣。且汝與其從避人之士，豈若從避世之士哉？」此又諷子路，何必從孔子周流之意也。於是耰而不輟，亦不告以津處。〇「人」字狹，「世」字盡。安人，安百姓；治人，治天下國家，皆如此分。〇除鳥獸是飛走之屬，則不可以同群矣。彼天下皆人也，吾亦人也，則吾所當與同群者，斯人而已，吾非斯人之徒與而誰與哉？如之何絶人逃世，以爲潔邪？且彼謂天下無道，誰與易之？殊不知若天下有道，則丘不用變易之矣；正爲天下無道，故欲以道易之耳。此皆反桀溺之言，然二人所見所執實同，反桀溺而長沮亦在其中矣。

「子路從而後，遇丈人，以杖荷蓧」

杖，所芸之器，杖頭必鋤，概謂之杖耳。方知「耰」字訓「覆種」，不是鋤耰之耰，後來所謂耰者，是因其用而名其具也。「蓧，竹器」，蓋籃也。「植其杖」，植，立也，蓋荷蓧始至，杖猶未植也，今始植而芸。

子路問曰：「子見吾夫子乎？」丈人蓋知

其爲從孔子遊者，乃正辭以責之，曰：「汝於四體則不勤，於五穀則不分，徒遊手遊食而已，而乃問夫子於我，我知孰爲爾夫子邪？」遂植其杖而芸草，竟不答他。○仲珠曰：「不勤不分，是責其不事農業。孰爲夫子，是責其從師遠遊也。」子路聞其言，知其爲隱者，遂拱而立。「拱而立」，即敬之也，不必説心敬之故拱而立，然拱而立亦由心生。丈人於是止子路，宿於家，殺雞爲黍而食之，且使其二子出見。「殺雞」二字，不對「爲黍」説。言「爲黍」，安排飯也；言「殺雞」，見其盛也。○明日，子路辭，丈人行。既見孔子，因以丈人昨日所責之辭、不答之意及所以相待之禮爲告。○「至則行矣」，行者，只是出去，逆知子路之必將來，故先去之，其家猶在也。但子路若等他，他終不肯見矣。且子路與夫子在行中，又如何久等得他，他決是不肯見了，朱子以爲「先去之以滅其迹」。

丈人既不得見矣，子路因述夫子之意而言曰：夫出仕以事君者，義之所在也，不仕則無義矣。且彼於二子相見，則於長幼之節固知其不可廢矣；而以長隱爲高，則廢了君臣之義矣。且夫長幼之節固不可廢也，君臣之義如之何其廢之邪？大凡欲潔身而遠逃，則於五品之人倫俱廢了，彼蓋欲潔其身，而不知君臣之大倫亂矣。故君子之仕也，所以行君臣之義，使無廢也。若夫道之不行，則固知之矣，但不忍廢君臣之義耳。觀子路所述夫子之意如此，則君子於仕亦急矣。然一則曰「義」，二則曰「義」，則「事之可否，身之去就，亦自有不可苟者。是以云

云狗禄也」。使丈人不去，子路得而見之，其所告之言，必無以加此矣。惜乎！丈人之不聞也。孔子使子路反見，直是要他聞此言。

按此自「不仕無義」至「已知之矣」，皆是反覆言君臣之義不可廢。而自「長幼之節」至「已知之矣」，又皆以申明「不仕無義」一句。

仕如何？則行君臣之義。蓋仕，事君也，以臣事君，非義而何？莊子曰：「君臣之義，無所逃於天地間。」義者，制事之宜，自君臣言之，道合則從，不合則去，有義存焉。此非本文之義，但「義」字却是如此。按朱子小注說「義」字，亦太偏於去就上說，如此則曰「君子之仕也，所以行去就之義也」，似亦難說，恐未可據。但要得「義」字意思在，蓋君臣主義，便理是如此，味《集注》自見初不主去就說。事之可否，就行事說；身之去就，就進退說。〇提「長幼之節」引起「君臣之義」者，因其所明以曉之也。

「不仕無義」，泛說。「欲潔其身而亂大倫」，指丈人說。兩句似重而實不重，南軒正如此說。〇「欲潔其身而亂大倫」，即「吾非斯人之徒與而誰與」意，不然則舍人類而群鳥獸矣。故《集注》兼解，朱子雖兼解，然子路只是指君臣。蓋君臣、父子，五者之屬，皆大倫也，豈有潔其身，連五倫都没道理？如丈人見二子，則父子固在，有父子則有夫婦矣，如耦耕則亦有朋友。

子路後來此言，是向人說底，但不知是因丈人不見就在彼處與人言邪，抑反來見人而言之邪，皆不可知。若以爲子路只

「述夫子之意如此」，畢竟是述在何處，只述在《論語》書邪？然終是可疑，故《集注》又取國初本所記附之於後。○「隱者爲高」、「仕者爲通」，「爲」字不必依饒氏作「作爲」説。○「決性命之情以饕富貴」，謂越了道理以求富貴也。決，如水之決防而出也。性命之情，情之正者也。○丈人，非姓字也，如石門、荷蕢之流。○丈人，老人也，不得其姓，字亦不知。既止子路宿，見其二子，安得不知其姓字邪？然以後來滅跡，想起他終是不説姓字。○此篇記仁賢之出處，則丈人之流，朱子亦以爲賢者，後人如何可輕毁譽耶？但惜其不知聖人耳。○子路問津，自楚反乎蔡也，子路從而後，即此時也。又皆序楚狂之後，故知四人皆楚人也。○丈人荷蕢之徒，終是於天命之性上有蔽處，故勇於隱而怯於仕也，特天資亦高矣。

「逸民：伯夷、叔齊」

逸民，古逸民也。孔子下文，論列不及朱、張，不知如何？○下惠雖和，和中有清，是以均謂之逸民。夷齊之逃，只是遜國，當時若治平，則猶可仕也，故孟子以爲避居海濱。泰伯居於吴，故不以逸民列。

「不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊歟」

《古史·伯夷傳》録其讓國、叩馬二事，謂「夫子言其不怨，以讓國言；言其不辱，以去周言」。《黄氏日抄》曰：「雖夫子發言之意未必盡然，而旨義則過遷史遠矣。」愚謂「不辱，以去周言」，誠是，蓋此章主逸民言也。惟不怨專主讓國言，則未可知。新安以非其君不事，爲不降其志；以不立惡人之朝，爲不辱其身，此不

可曉。大抵一以志言，一以身言，而辱身又重於降志，所謂「天子不得臣、諸侯不得友」者也。

「柳下惠、少連」

注云「柳下惠，事見上」，只三黜不去，便見降志辱身處，亦不必依季氏分貼。且柳下惠「言中倫、行中慮」，亦在上章。見得三黜不去，而其辭氣雍容如彼，而其確乎不能枉道之意，亦自見於言外，言中倫也；三黜而猶仕，仕而終不枉道，行中慮也。言當乎事理，行合乎人心。慮者，心之所思也，人有心則有慮，以慮言見其合人意耳。

既曰「降志辱身」而又曰「中倫」、「中慮」者，見其和而不流也，然則其異乎他人之降志辱身矣。「其斯而已矣」，指中倫、中慮言，謂其所可取者在此耳，不可謂其無他善也。

以言乎虞仲、夷逸，雖隱居放言，而中清、中權也。夫隱居獨善，則其身合乎道之清；放言自廢，則其廢合乎道之權。放言自廢，自示其不可用也。隱居放言，比之中倫、中慮者，又不同矣。

夫此七人，不降志、不辱身而隱居放言，則所可在隱，所不可在不隱矣；降志辱身而言中倫、行中慮者，則所可在不隱，而所不可在隱矣。惟我則異於是，我初無可，亦無不可，顧時義何如耳。孟子曰「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速」，所謂無可無不可也。○或曰：「逸民則皆隱矣，如何如此分可、不可？」曰：「如柳下惠，終無必隱之心，仕意較多，而夫子概以逸民稱之者，以其終不遇於世，而顯行其道耳。此亦是大疑

難。」○七人各有可、有不可，不可分孰爲可、孰爲不可。○一説七人者，但其言必如此，即是有可、不可。蓋七人所爲，皆主於可者也，而其不可者亦自可以反見矣。且既稱逸民，如何又説有所可在不隱者耶？

無可無不可者，以心言也，不以事言也。心則無有可、不可，若事則當自有可不可在，安得無可、無不可？魯既受女樂，決然是當去，又可以不去耶？若魯能却女樂而反夫子，則夫子便當還矣，此正是無可、無不可處。若於事無可否，何以爲孔子？孔子曰「無適也，無莫也」，此無可、無不可之説也；曰「義之與比」，則自有可與不可在矣。○仲珠云：「夷齊只知不降志辱身之爲可，而降志辱身之爲不可；在惠連則以降志辱身、中倫中慮之爲可，而不降志辱身與不中倫中慮之爲不可。」下句便説不得去了，下條亦然。如何説不降志辱身之爲不可，且不中倫、不中慮無所往而可矣。其不可者，固是也，孔子亦惡得而可之耶？○謝氏「立心造行」，不分貼本文。此本以制行言，然行由中出，有此立心，則有此制行矣。○「下聖人一等」者，謂夷、齊無少屈也。若下惠以下，則皆有少屈從權處矣。饒氏注最好，但不是正解，此意却説得夷、齊自好。

「太師摯適齊」

前只云「太師，魯樂官」，而此云「魯樂官之長」，對下文其屬而言。○亞飯，謂掌亞飯之樂官，名干。不言初飯者，或太師、少師掌之，或當時無其人了，或其人不去，必有掌初飯者。然朱子又曰「《白

虎通》曰『王者四飯，諸侯三飯』，則初飯無了。」然據事情，以初爲亞，以三爲四，似亦難必。○「以樂侑食」，侑，勸也。脾好音樂，故以此勸之。今人歌曲以至戲場，其原蓋出於此。○眼如望羊，望羊，視也，羊善望，如云虎視。○「聖人俄頃之助」者，樂官識樂之正，而不爲三桓僭妄者用也。諸樂官之所以散去者，以樂官失其職也；所以知失其職而去者，以其識樂之正也；所以識樂官之正者，以夫子正樂之功也，看此章者，當得此意。引此章，所以傷今也；後列魯公八士二章，所以思古也，皆衰世之章也。然傷今則思古矣，思古所以傷今也。大抵此下「太師摯適齊」以下，及上柳下惠，皆是孔子之言，故載在《魯論》。朱子亦以爲夫子皆稱贊而品列之。

「周公謂魯公曰」

不必以親，親敬故任賢。用人立説，總要見得忠厚之意，若衰世安得有此氣象，傷今則思古矣。

「周有八士」

「一母四乳」，乳，育子也，謂一産也，非指其妳言，蓋一母四乳而生八子也。此朱子疑出，以本文伯、仲、叔、季四字俱雙，想是如此，似不宜就安在本文説。總見周之盛時，人才之盛如此，今則不可得矣。按朱子於「師摯」、❶「八士」、「魯公」章或自云「未必夫子之言」，或又引胡説「其或夫子嘗與門弟子言之」，然終則曰「孔子於三仁、逸民、師摯、八士，既皆稱贊而品列之」，而於「柳下惠」章下亦曰

❶「按」，原作「接」，今據嘉靖本、四庫本改。

「此必有孔子斷之之言而亡之」，還主孔子説意多。其曰「未必夫子之言」，亦未必耳，然是意居多。

## 子張第十九❶

「子張曰：士見危致命，見得思義」

世間惟利害最重，今見害不苟去，見利不苟就；世間惟喪祭最重，今祭能思敬，喪能思哀，則大節無虧，其亦可矣。其曰「思義」、曰「思敬」、曰「思哀」，皆就士者地位説。其實敬、哀，皆須不待思而自然，方是其可已矣。子張意謂儘可了，朱子訓曰「則庶乎其可」，似少抑之。蓋士者分内事固不止此，今曰「其可已矣」，則失之太快，而不類聖人之言。注又曰「一有不至，則餘無足觀」，俱是陰補子張言意大急處，恐後之學者遂以此爲極致也。

○「見危致命」，言見危而能不畏死以貪生也，見危即致其命，不暇致思也。「見得思義」，顧着義也。「祭思敬」，兼内外神言。一説思敬，懷敬；思哀，懷哀也。孟子曰「事親若曾子者可也」，伊川曰「事君若周公者可也」，則此所云云，誠似失之太快。

「執德不弘，信道不篤」

執德，以行言；信道，以知言，一理也。方其聞是理而未爲我有也，則謂之道；及其行是道而得諸己也，則謂之德。是德也，執之可矣，然必執之弘，然後衆善益集，而德不孤；是道也，信之是矣，然必信之篤，然後此志益堅，而道不廢。德

❶「九」，原無，今據嘉靖本、四庫本及《論語》補。

不孤，道不廢，然後能卓然有所建立於天地之間，而足爲世輕重。若或以少有得自足，而執德之不弘；於其道雖信而不能無不信者存，而信道之不篤，則德孤而道廢。道德既非我有，吾見世雖有是人也，焉能爲有？世雖無是人也，亦焉能爲無？○執德之不弘者，量之不廣也；信道之不篤者，知之不真也。此與「弘毅」自不同，蓋「信道篤」非毅也。○此有無，不可以道德有無言，其説大謬。然其所以不能爲有無者，則以其道德之孤、廢也。故濂溪周子曰「天地間至尊者道，至貴者德，至難得者人，人而至難得者道德有於身而已」，可引以解此章之意。○子路之終身誦，子貢之以無諂無驕爲至，執德不弘也；宰我之憂爲仁之陷害，冉求之自畫而謂力不足，信道不篤也。執德不弘，信道不篤，總是無以異於人，故不能爲有無。

得於己者，執之不弘；聞於人者，信之不篤。有知行意，不然道德不分曉。

「子夏之門人」

「子夏之門人問交於子張」，子夏已嘗告以交友之道，而門人復問於子張，是必有不足於子夏之言。○「可者與之」，謂可友者則與之友；其不可友者則拒而勿與之友。如直諒多聞者可，便辟、善柔、便佞者不可。○子曰「毋友不如己者」，亦非是「不可者拒之」，此其言所以爲迫狹。子張破子夏云：「君子之交於賢者，尊之；其衆之未賢者，亦容之。於善者嘉之，於其不能乎善者亦矜之，而何以拒人爲？且我之大賢歟，則自不肯拒人；我之不賢歟，則亦不得而拒人矣。」此皆以

破「其不可者拒之」之說。尊、賢兩句，言君子當如此，總見可者固與之，其不可者亦不拒之也，與下文大賢何所不容同。○「異乎吾所聞」，《繩尺論》以爲聞之夫子，非也。「我之大賢，何所不容」，此二句非夫子語意，故朱子破之云云，其論是陳止齋說。

賢，如仁義實有得於己者；善，則方爲仁爲義者；衆，只是無以異於人者。不能，則有不善之意。此二句，子張述所聞言也。「我之大賢」以下四句，則方是把子夏話來破了，上二句虛說。○賢勝於善，衆又勝不能，略有等第。一說，賢以德言，善以才言，不如前說，善不貼才。其下文只言賢、不賢，又該善、不能在裏。不可以「嘉善矜不能」爲釋上句之義，蓋尊與嘉不同，容與矜亦不同，子張何故重復說，必各有攸當。

子夏之病，病在有所拒；子張之病，病在無所拒。若子夏說出所以當拒者，子張說出所以不可與者，亦必拒之，則皆無病了。

「雖小道必有可觀」

雖是農圃醫卜之屬，恁樣小道，然其初固皆聖人之制作，而各有一事一物之理存焉，故必有可觀者。然局於一偏，滯於一隅，若以推之天下國家，則恐不通，就行不去了。是以君子於大道盡心焉，而於小道不屑爲也。可觀，以其理未嘗不在，而各有濟於用也。

「日知其所亡」

人之爲學，誠能孜孜汲汲，日惟知其所無，所無者既有諸己了，積至於月，又無忘其所能而終不失，如此便是無一時而

不學。而一日有一日之功，一月有一月之功，可謂好學已矣。○「知」字對「無忘」字說，非知行之知。日知所無，謂汲汲以求其所未有也，兼知行，所能亦然。○此所謂好學者，皆是有進進不自已之意。「日知其所無」，皆以心言，功則不外是矣。

「博學而篤志」

子夏云：「人皆知力行之所以爲仁，而不知致知亦可以得仁。誠能博而學之，聞見不隘而又篤志。心一於是，問不泛問，切己者問之，思不泛思，即其近者思之。凡此皆致知之事，未及乎力行而爲仁也。「然從事於此，則心不外馳」，此心常存，而理之存於我者，亦由是而固。是雖非所以爲仁，而仁亦自在其中矣。○篤志，今人説及此二字多不切，又説開去了，何以爲致知之事，故只曰「心一於是」。朱子曰：「篤志只是至誠懇切以求之，不是理會不得又掉了。」○篤志，堅心也。切問，切於己也。近思，近於己也。自「博學」到「近思」，漸説近裏着己來，所以仁在其中。「博学而篤志，切問而近思」，此非徒事致知者所爲也，細思！細思！

一説博學是廣求此理，篤志是定向此理。定向之説與朱注異。問易泛，思易遠，人之常情也，自非篤實爲己者，不能切問近思。由此觀之，子夏之學可知矣。新安謂「博學是總其綱，篤志、切問、近思是分其目」，此說未當。大抵以序言之，則先博學，次篤志，又次切問近思耳。「學」字是對「志」、「問」、「思」說，《中庸》、《文言》皆然，難説提綱。如《中庸》、《文言》「學」字如何該得力行字？○朱子解「三仁」

之「仁」，就理說及心；仁在中、五者爲仁，則就心說及理。如孟子說仁，則解曰「心之德、愛之理」；有子說仁，則解曰「愛之理、心之德」。

「百工居肆以成其事」

工不居肆而在家，則幹他事，理他物，是爲遷於異物。君子不學，則心用在外物上，不在道理上用，故無以致道。此則子夏本意，畢竟居肆與學分數較重。然不特居肆而已而曰「以成其事」，不曰「學而已」而曰「以致其道」，則知居肆者，特地是欲成其事，非閑居也；學者特地是欲致其道，非空學也。所以二說相須，其義始備。〇學者，求知其理而行其事也；致其道者，造乎道之極致也，亦是做到家之意。「成」字、「致」字，重看。〇學亦有不能致其道者，如學小道與「中道而廢」之類，故「學」字且虛說。若實說學道，便小道說不得。

「小人之過也必文」

「必文以重其過」，「以重其過」四字，朱子警人尤切。文則重其過矣，何也？始焉不知慎思而行與理悖，是過了，而又飾之以爲欺，是增益其過也。「重」字，去聲讀。

「君子有三變」

君子一身有三變，如何？自遠而望之，則見其正衣冠，尊瞻視，儼然其貌之莊也。望之儼然，若不可得而親矣，及其近而就之，則其色温藹然，和氣之可掬也。即之也温，雖可得而親矣，及聽其言也，則又非法不道，是是非非確乎其不可易，則雖可親而不可狎。是則君子一身，自遠望之是一樣，近而就之是一樣，及聽其

言又一樣，此所謂三變。然君子豈有意於變哉？蓋其陰陽合德，所養者周，是以其見於外者自然如此，不待有所矯而然也。「君子有三變」，言盛德君子如此，莫指孔子，然孔子必如此。「望之儼然」，舉一身言；「即之也温」，指見於面者。

「君子信而後勞其民」

必其誠意惻怛而民信之矣，然後可以勞其民，若未信，則勞者非人所便，彼必以爲厲己也；亦必誠意惻怛而君信之矣，然後可以諫於君，若未信，則諫者逆耳之事，彼必以爲謗己也。可見君子之事上、使下，皆必以信爲之本，有其本，然後可以有爲也。信在使民諫君之先。○信謂上下交孚，故曰「誠意惻怛而人信之」，兼人我說。固有己之心雖出於誠，而人未必信者，故本文「信」字做「人信之」說，而其本則在「誠意惻怛」上最要細。或以信爲己信，固知所重矣，而不知本文信字本旨。❶ ○「信而後諫」固是，然亦有雖不信而不容不諫者，箕子、比干是也。又如羅應奎彈李賢一章，雖不見信，而有補於綱常，亦非無益之諫也。「信而後勞」亦有如此者，如子產爲政，初間民或有欲殺之者，子產亦不恤也。但君子立心切要他信，然其所以致信非有所强也，誠意惻怛而人自信之也。君子指士大夫言，上有君，下有民。

「大德不踰閑」

言人於君臣父子等之大倫，皆一一盡道，而無越於準繩之外了，則雖於一動静、一語默及應對進退之間，有未盡合理，亦可

❶「本旨」，嘉靖本作「主位」。

也。○饒氏謂「此章用以觀人，則可；用以律己，則不可」，至言也，子夏本意却未分觀人、律己，此所以有弊。

「子夏之門人小子」

「本」、「末」二字，子游以大學、小學言，差了。蓋大學、小學，可以分先後，而不可以言本末。子夏以「始」、「卒」二字替他，便見子夏見識高於子游，此篤實之效也。《集注》依舊用本末，還是亦據子游意耳。子游之意，蓋以大小分本末，似謂洒掃應對是末節，正心誠意是大本云。此《大學》未說到齊、治、平，就學者分上說，故只作正心誠意。

「言游過矣」，只指言語上指他過，不必曰言過也，「過」字活套。

「孰先傳」、「孰後倦」，此「先」、「後」是活字，言何者則先而傳之，何者則後而倦焉。蓋以學者所至，自有淺深，有可告以大者，有只可告以小者，譬之草木區以別矣。若夫有始兼有卒，本末兼舉者，其惟聖人乎？而今之小子未必皆聖人也，安得不且先教以小學耶？本注「一以貫之」，本、末都在所貫內，此與前章萬殊一本意思小異，此只是一時並舉之意。○「區，猶類也」，厚齋之說不必用，彼以區域言，若區域分類，却不如就草木分類爲是。○淺深、生熟要分辨，造到深者，又要等熟然後可進以他說。子夏此說，便是「中人以上，可以語上」之意。○程子五條，首一條是發子夏本意，後五條是破子游小視了洒掃應對以矯其偏。然此意子夏當時亦說不及此，恐亦未必曉得也，曉得則亦聞性與天道矣。

程子曰「洒掃應對，便是形而上者」，此句

亦如云「蓋凡下學人事，便是上達天理」，語勢似忒緊，此只爲人認本末爲二致，故立言如此。○「故君子只在謹獨」，不忽於小也，且兼事有大小，理無大小，事有可、不可，聖人心無可、不可。❶○程子所謂「理無大小」者，大小以事言，所以爲理無大小。事有大小，故其教有等而不躐；理無精粗，故惟其所在而皆不可不用其極，此朱子之言，極妙，極妙！○「洒掃應對」所以直與「精義入神」同者，洒掃應對，其源頭便是天命所在也，雖聖人之下學上達亦是此理。○觀此章者要知大學、小學，理一而分殊。

「仕而優則學」

二句平說，蓋各有所指。上句爲已仕者言，蓋當時固有仕而不學者；下句爲未仕者言，蓋當時亦有學而不仕者。《集注》「然仕而學」。「然」字說出本文外意。或以二說相須例觀者，非也。此與「然人當勉其難而不可忽其易也」，「然必近者悦而後遠者來」，俱是言外意。○看來重在「則學」、「則仕」上。朱子注意以本文不直曰「仕而學」而必曰「仕而優則學」，不直曰「學而仕」而必曰「學而優則仕」者，蓋「當其事者，必先有以盡其事，而後可及其餘」耳。此正與「行有餘力，則以學文」語意相同。○新安說「仕與學，理同而事異」處，不是。蓋學所以求此理，仕則只是行此理，非有二理也，故曰「理同」。求其志，即守其所達之道；達其道，即行其所求之志也。事異自然，亦不待新安所解。

❶「心」，嘉靖本作「必」。

「子游曰：喪致乎哀而止」

子游曰：「以吾觀之，喪只極乎哀而止，何以文飾爲？」蓋亦激於當時之節文習熟，而哀戚之不足者，亦棘子成之意也，故不能無弊。「而止」二字，所以爲微過於高遠者，只是簡略細微之意。細微處簡略，則能過於高遠，而失之踈薄矣。亦須看「微」字，不可說大勁。○合「問孝」章觀之，可見子游之事親也，養有餘而敬不足；子游之喪親也，哀有餘而禮不足，皆足以見其任情自遂，而脫略細微。

「吾友張也」

子游曰：「吾友張也，才高意廣，人所不能者，彼獨能之，是難能也。然而殊少誠實惻怛之意，其於仁則未也。」蓋「師也辟」，再下便是「巧言令色，鮮矣仁」矣，可不謹哉。○子張之難能處，大抵亦務外所爲。○以子游視子夏，則子游爲過；以子張觀子游，則子張尤爲過，觀其言可知。

「堂堂乎張也」

「堂堂乎張也」，其務外自高如此，欲輔之而爲仁歟，則彼之務外自高，無舍己下問之意；欲以輔人之仁歟，則彼之務外自高，無惻怛俯就之心，是難與之共爲仁矣。曾子此言，蓋就爲朋友分上說，蓋仁惟務內而平實者能之，而亦可以爲人所資。○於己無體認密察之功，於人無切偲觀感之助，難與並爲仁也。合兩章而觀之，皆可以見子張之不足於仁處。然亦可以見仁爲心之德，根於人心，惟求之至近而脩其在內者，乃可以至之。

「人未有自致者也」

朱子解云「人之真情所不能已者」，是以

自然說。尹氏注「於此不用其誠」，是以當然說，故在圈外。曾子述所聞於夫子者如此，於此自識其良心而已，非謂他事俱不能自盡，而惟此節能盡。其曰「人未有自致者也」，亦指常人言。夫常人他不能盡，而惟喪親爲能盡，蓋足以見仁親之心達之天下，無不同也，此厚者之言也。噫！○若中人以上，則不獨親喪爲能自致矣，凡理所當然者，皆所自盡。饒氏之說，極妙、極妙，雖聖人復起，不易斯言矣，記之！記之！蓋「乎」字，有感動人意。聖人言人無有不能如此者，而不能如此者，是誠何心？此夫子所以默寓微意也。不然只管說人盡能如此，似乎無味。

「吾聞諸夫子」

「其他可能也」，謂生而能事，死而能哀，皆可能也。蓋其父之臣與父之政，固可遵而不可改。人之適己自便，而以死待其親者，雖不可改，而亦改之矣。而莊子則不然，於其臣也，父用之，吾亦承而用之；於其政也，父行之，吾亦承而行之，都不改其臣與其政。此實人所難也，蓋以其所關繫尤大也。○難、易亦不必深辨，父臣既賢，父政既善，承而用之、行之，非惟理所當然，亦勢之順而易者也，故朱子《集注》改用「善」字。或者曾子所述於夫子，而門人又述於曾子者，未能纖毫無間。

「孟氏使陽膚爲士師」

「上失其道」，使之無道，教之無素也，是以情義乖離而民散矣。惟其散也，故或迫於不得已而犯法，或陷於不知而犯法。夫如是則犯法者，民也；所以致民犯法

者，上也。是以汝出而爲士師，於辨訟折獄之間，❶如得其罪惡之情，則須哀矜之而勿以爲喜。蓋得情而喜，則太刻之意或溢於法之外；得情而矜，則不忍之意常行乎法之中，勉齋之言也，仁人之言蓋如此，舜曰「欽哉！欽哉！惟刑之恤哉」同，此一點生生之心也。○注曰「故其犯法也，非迫於不得已，則陷於不知也」，此三句在「民散久矣」之下，故得情則當哀矜勿喜。○使之無道而乖離，則迫於不得已；教之無素而乖離，則陷於不知。失道故民散，民散故犯法，孟子曰「無恒産者無恒心，苟無恒心，放僻邪侈，無不爲已。及陷乎罪，然後從而刑之」，至切！至切！

「紂之不善」

子貢云：「今天下之言不善者，一歸於紂。原來紂之不善，不至如此之甚也，只緣紂自致其身於下流之地耳。是以君子惡居下流，一居下流，天下之惡皆歸焉。」子貢言此，欲人常自警省，不可一致其身於不善之地，非謂紂本無罪，而虚被惡名也。「下流」二字，極有意味。○先儒曰：「子貢非爲紂分辨，其意在下兩句耳。」

「君子之過也」

君子固不能無過，但小人則諱過而不能改。君子之過也，譬如日月之食焉，何也？蓋方其過也，不自隱諱，人皆得而見之；及其更也，復於無過，人又皆仰之。夫過而人皆見，更而人皆仰，不猶日月之食乎？蓋日月之方食，舉天下人皆得而見之，及其復也，則所以明照萬國者

❶「折」，原作「拆」，今據嘉靖本、四庫本改。

如故矣，人又孰有不仰之者乎？○更改，以君子言，在日月不說更，只可說復。《孟子》「更」字亦然，其注云「更之則無損於明」，亦以君子言，「明」字借說。或以「人皆見之」處截，非也。君子非久過者，日月非久食者，故「日月之食」一句直該到「人皆仰之」處爲是，此與《孟子》文大同小異。

「仲尼焉學」

衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼何所從學邪？」子貢曰：「文王、武王之道，未便至墜落於地，還是在人。彼賢者，識見明敏，則有以記其大節；不賢者，識見雖稍劣，亦有以記其小節。或記其大，或記其小，小大雖不同，要皆是有文武之道存焉。夫子焉所不學？如賢者識其大，夫子則於賢者而學其大；不賢者識其小，夫子則於不賢者而學其小。然既無往而不學，則自無往而非師矣，亦何常師之有？」○此「道」字，指謨訓功烈、禮樂文章之類，非指道之全體也。若道之全體，則豈盡於賢不賢者所記而已哉？且夫子之於禮樂制度，皆文、武所垂，而新安以爲「列聖道統傳在文、武，文、武又傳在孔子」者，非本指矣。况公孫朝之問，亦只見孔子於禮樂制度之類無所不通，而不知其得之於誰耳。子貢亦只如此答他，何暇論到道統去處？○謨訓，見於言語者；功烈，見於事爲者；禮樂文章，見於政治者。如此解文、武之道，便見不是論道之全體。看書須看是甚樣人說，甚樣時說，又看是爲甚樣事說。若只說一「道」字，便要說到二帝三王之經天緯地處，則又何用做古人名字說話？或說

「仲尼焉學」爲仲尼何嘗學，如太宰「夫子聖者歟」之意，蓋以下文「而亦何嘗師之有」，「亦」字爲好説耳。不知公孫如此問，子貢何須非他，且「賢者識其大，不賢者識其小」意思俱閑泛了。○太宰之問，意思亦甚小，非知孔子者。○「亦」字只是承上疊説。「師」字只因上「學」字生。大是大綱，小是節目。「未墜於地」，大凡物至墜地，便失壞了，故以爲喻。○「在人」，言人有能記之者，不比《中庸》實體備於己之意。

「叔孫武叔語大夫於朝曰」

上只云「譬之宮墻」，而不兼宮室之淺深、廣狹言者，爲何？ 蓋凡室淺者，其墻自卑；宮廣者，其墻自高，此又物理自然。故賢人之道卑淺而易見，聖人之道高深而難知。○眼中曾見大宮廣廈而短墻矮壁者乎？ 亦曾見有小窩斗室而高大其門墻者乎？ 故首只云「宮墻」而下兼及宮室。「墻卑室淺」字平，下文「墻高而宮廣」亦是如此，不可因此便輕重説。「譬之宮墻」，言賜之道與夫子之道譬之於宮墻，此下只説宮墻，並無一句實指説喻體也。○「賜之墻也及肩，窺見室家之好」，言其不足於深厚，而才美易見也。若夫子則良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚，故難知。

「譬之宮墻」以下，只把宮墻説，下文便承言「得其門者或寡矣」。然則夫子所謂賜賢於仲尼，豈故爲是揚賜而抑仲尼也哉？ 正爲不得其門耳，夫子之云，不亦宜乎。○觀子貢此言，非其深知夫子之道，不能如此推尊；非其善於説辭，亦不能如此譬喻也。○「不得其門而入，不見

宗廟之美，百官之富」，明其非宮墻外望所得而見也。〇須要見得子貢如何是「墻卑室淺」處，夫子如何是「墻高宮廣」處。《禮記・儒行》篇：「儒有一畝之宮。」注：「墻，宮墻垣也。」

「叔孫武叔毀仲尼」

叔孫武叔訕謗仲尼。子貢曰：「云云，他人之賢，所至有限，丘陵也，是猶可踰也；仲尼之賢，其高莫擬，日月也，安得而踰焉？」踰，過也，不是躋攀之意。如丘陵雖高，日月猶在其上，便是踰了。「仲尼，日月也，無得而踰焉」，仲尼既是日月，是以人雖欲以謗毀而自絶之，其實何傷於日月邪？即無傷於日月，而故欲謗傷之，適見其不自知其分量耳。〇《詩傳》：「高平曰陸，大陸曰阜，大阜曰陵。阜，土之高而有平陸者。」

「子禽謂子貢曰：子爲恭也」

言君子一言而成智，一言而成不智，智、不智只係於一言之間，言其可不慎乎？適者子之言，失之不智矣。且以夫子之聖，豈可及哉？夫子之不可及也，莫測其妙，直如天之不可以梯而升然，何也？以其感人者言之，夫子惟不得邦家耳。夫子之得邦家者，所謂「立之斯立」云云，夫以夫子之神化在人者如此，如之何其可及邪？此正所謂不可階而升者也，不是別一意。〇「立之斯立」至「其死也哀」，皆莫知其所以然，此便是化不可爲處。〇聖帝明王之治，天下不出教、養二字，夫子之得邦家，亦不過此。立之，養也；道之，教也。綏之，立之固也；動之，道之深也。子貢語意不到「斯和」截，直到「其死也哀」處。〇「聖人神化」「化」

字，與上文「化不可爲」「化」字不同，此是「存神過化」之「化」，彼是「大而化之」之「化」。○榮，人榮之也，尊親之也。范氏謂「生則天下歌誦」，亦好，言其感應之妙，神速如此。此句只貼到「動之斯和」處，「斯」字正是感應神速該了，故「榮哀」二字，朱子另解在下。○桴鼓，桴與枹同音浮也。「桴鼓影響」三般意：鼓應桴，影應形，響應聲。

## 堯曰第二十

「堯曰：咨！爾舜」

「堯曰咨」句，嗟嘆聲也。「爾舜」句。《書》云「咨！有十二牧」，小異。其曰「咨！禹」者同，「咨有十二牧」，記者之辭，故此首下箇「堯曰」字。

「天之曆數在爾躬」，亦以其德當天心也。「允執其中」，又是叮嚀之辭。言爾今陟帝位，以治天下也，要必事事惟信，執其中者而用之，不可作推本能執中，故知其曆數在躬也。若不能允執其中，而致四海之困窮，則天禄永終，而曆數之在躬者，亦不爲爾有矣。

此處咨命之辭，只是以帝位屬之，其實舜未便即位。按《書》：「堯命舜曰：爾陟帝位。舜讓于德弗嗣。正月上日，受終于文祖。」傳云：「文祖，堯始祖之廟也。受終者，堯於是終帝位之事，而舜受之也。」受未就受其位也。自是齊七政、徧群祀、覲四岳群牧、巡狩、封山、濬川、象刑、四罪，二十八載之間，都是攝行天子之事耳。及帝乃殂落，百姓如喪考妣。三年正月元日，然後舜格于文祖，此時始登天子

位，正與《孟子》合。但無《孟子》，則《書經》云云恐後人亦看錯了，方見孟子看書看得精到，便如此了斷得明白。讀「堯曰」者當知此，禹之受於舜亦然，故《書》曰「率百官，若帝之初」。

「舜亦以命禹」，此處不應説出「人心惟危」二句，《集注》只云「《禹謨》比此加詳」。今人講文章，亦就依《書經》講，反於本文「亦」字説亂了。且《大禹謨》「允執其中」之下，又凡九句，方到「四海困窮，天禄永終」處，所謂加詳者，此亦是。禹之後，大德受命而有天下者，湯也。據《湯誥》湯既有天下，乃作誥以告諸侯，因述其初請命伐桀之辭曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝。有罪者，我不敢赦而弗誅；至於天下之有德者，皆上帝之臣，我亦不敢蔽而不用。蓋其有罪也、有德也，皆已經閲於上帝之心，我唯聽上帝之命而已。天討有罪而我刑之，天命有德而我章之。此湯自述其初伐桀時，請命于天之辭，以誥諸侯也。然古人質朴，如堯、舜、禹，當時尚皆以名稱，至湯而后有號，至周而后有謚。○生名死諱，今人謂名曰諱。

「帝臣不蔽」，謂聽天命之所歸己，不敢利天下，而蔽天下之賢也。故《書·咸有一德》篇曰：「監於萬方，啟迪有命。眷求一德，俾作神主。」《少微鑑》亦曰：「湯既放桀，退就諸侯之位曰：『天子惟有德者可以處之，亦必有所受矣。』」

又曰：「天既以萬方臣庶付之於我，則我當任其責矣。是故朕躬有罪，此自朕所爲，不以萬方也；萬方有罪，則非萬方之罪也，自是我弗克負荷，而使萬方至於罪

戾耳，罪在朕躬。」又按此段今人都泛看過了，前段重在命德討罪上。蓋命討者，天下之大事，人君之大柄，但使功罪各當，則天下之事了矣。此前段所關之意也。○《正蒙》第十篇：「『帝臣不蔽』，言桀有罪，己不敢違天縱赦；既已克之，今天下莫非上帝之臣，善惡皆不可揜，惟帝擇而命之，以爲天下君，己不敢不聽。」○後段全在自責上説，蓋君道之脩否，生民之休戚，國家之治亂，天禄之存亡，全在自治與不能自治之間。故曰：「禹湯罪己，其興也勃然；桀紂罪民，其亡也忽焉，豈細故哉？」此後段所關之意，此是成湯以天下自任處。○成湯所以自責，非獨厚之至，亦理所當然也，非過也。「百姓有過，在予一人」，實是如此。武王則曰「有罪無罪，惟我在」，湯則曰「有罪、有德，皆簡在帝心」，一則以命討任之於己，一則以命討聽之於天。蓋武王是就「作君作師，其助上帝」上説來，故以任諸己；成湯是就「請命於天，以伐有夏」上説來，所謂「有夏多罪，天命殛之」也，故以聽於天，然其心一也，其道同也。噫！聖人以天行事耳，何利於天下，所謂「有天下而不與」也。

「無以萬方」，或言不以及萬方者，非也。「無」當「不在」字，詳《集注》自見。「周有大賚，善人是富」，言周大賞賚於天下，非人人而富之也，惟善人是厚而已。按《周書》云「散鉅橋之粟，發鹿臺之財，大賚于四海，而萬姓悦服」，則是賚百姓。此則言「其所富者皆善人也」，與《書》不同，故又曰「《詩序》云『賚所以錫予善人』」。説得實了，難説是周有大賚于天下，而大賚

之中，又獨於善人是加厚焉，此説與注反，不可用。

大抵此下述武王事，都是反紂之所行。「善人是富」，蓋紂爲天下逋逃主，凡天下小人皆得志，此時君子、善人皆不得吐氣，故武王伐紂云云，所以抑小人而彰有德也，皆反商之舊也。紂雖有許多至親，然身爲不道，衆畔親離，又不如周家之多仁人，此正所謂「紂有億兆夷人，離心離德；予有亂臣十人，同心同德」意思。言至親宜可得力，而反畔之；我許多仁人，豈必皆至親哉？《書傳》云「紂雖有至親之臣，不如周仁人之賢而可恃也」，然則其至親皆不賢者，若是賢亦不爲紂所用，雖用亦在散地，不可得力。今既不可得力，非離心離德而何？此是武王誓師，據人事有必克之理也。〇一説莫做紂至親離心離德説。蓋《書經》「離心離德」之説在上了，此又一重意，故《書傳》亦把與上文兩平解。下曰「紂雖有夷人之多，不如周治臣之少而盡忠也；紂雖有至親之臣，不如周仁人之賢而可恃也」，當從此説。〇據《書經》「不如仁人」之下，又隔「天視自我民視，天聽自我民聽」，方是「百姓有過，在予一人」。此二句，人亦都想不得聖人意思出，蓋武王如此説，是爲何？蓋是毅然以天下爲己任，言民德之正、不正在我，所謂百姓有罪，曰我陷之也，一夫不獲時，予之辜者也。不然，只恁責己何爲？直是要處置天下，使無一人之不得其所，無一人之不歸於善。

「謹權量」

權者，銖、兩、斤、鈞、石，五權也。量，龠、合、升、斗、斛，五量也。二十二銖爲兩，

十六兩爲斤，三十斤爲鈞，四鈞爲一石。❶○「謹權量」，不過取於民。「審法度」，如禮樂制度之類，可因者因之，可革者革之，可益者益，宜損者損也。「脩廢官」者，以其官之廢而不舉，故從而舉之也。「脩」字照「廢」字言，不是「脩削」之「脩」。○「四方之政行焉」，說在外，與下文「天下之民歸心」一般，不可謂「謹權量」云云就是「四方之政行」。此亦因紂時權量無度、法度隳墮者，百官不職，故武王舉之，亦反商之舊也。

「興滅繼絕」，朱子合解耳，其實不是一事。小注不是，還作二項。如無其國者，滅國也，吾則開封其國。或有其國，而國緒已墜絕者，吾則再續之，封一人使承其緒。「興滅」是其子孫微甚，國土盡無了，吾則搜訪尋出一箇來，封爲諸侯。「繼絕世」是其子孫還衆多，爵土之遺者猶未盡無，我則扶竪起來，使重膺封爵，以繼前人之烈也。○一說「滅國者，絕世之久者也，絕世者，滅國之近者也」，此說與前說相通，但不可合二爲一。爲《集注》「三者」二字說不去，朱子合解爲「封黃帝、堯、舜、夏、商之後」者，蓋以黃帝、堯、舜、夏、商之後，有久滅者，亦有近絕者，故云。○「舉逸民」不可說泛了，專指「釋箕子之囚，復商容之位」言，爲其無他事實也，此當有事實解他，蓋本文是叙事。商容是商賢人，爲紂所擯棄者，故《書》曰「式商容之閭」。《禮記》以爲「使之行商容而復其位」者，殊不可曉，故知《禮記》有出於漢儒之附會。

❶「鈞」，原作「斤」，今據四庫本改。

此段亦爲紂當時滅人之國，絶人之世，廢棄箕子、商容而不之用，故然，亦反商之舊也。〇三者皆人心之所欲也。蓋滅國、絶世，其先皆有大功德於民，民孰不欲存其後邪？逸民有才有德，正所當明揚者，又孰不欲其顯邪？

「所重」者，民、食、喪、祭。當紂時，民之所以養生喪死者，皆有所憾，故武王反之。

自周有大賚，至食、喪、祭，或摘其辭，或舉其事，湊成武王一段事實。

「寬則得衆」四者，堯、舜、禹、湯、武王之所同也。自此以上，不必節節討箇「中」字，無非道之所在也。若把「中」字説，便似《論語》述此有個骨子一般。設使湯、武生在前，堯、舜生在後，《論語》據其時而述其事，又將以何爲貫也？若據學者論道理，則安得以湯、武所行者爲非中邪？亦不可立「咨命」、「誓師」爲主張，蓋「誓師」二字自該不去，故楊氏又著個「與凡施諸政事者」一句。

大抵聖人道無二致，而時位不同。堯、舜、禹、湯、武王之所行者，即孔子之所講明者也；孔子之所講明者，使得時、得位而措之，亦即堯、舜、禹、湯、武王而已。

「子張問曰」

「尊五美，屏四惡」，一勸一戒也。

大凡惠易費，今也惠而不費，此所以爲美也，以下倣此。

「因民之所利而利之」，非以己之利與之也，所謂「用天之道，因地之利」者，若以府庫之財與之，則惠而費矣。

「擇可勞而勞」，不但播穀乘屋，大凡不得已，而鑿池、築城、行師、禦寇，是亦可勞也。「可」字要説得活，但只是我之所可

勞便是，何必指定播穀乘屋言。況《孟子》此句注亦曰「如播穀乘屋之類」，「如」字、「類」字包得廣。○「擇可勞而勞之」，小注云「惟喜康共不常厥邑」，此二句不相連出。《盤庚》「共」，如字，去聲。此句在中篇，言我所以勞女者，惟與女同安耳。「不常厥邑」出上篇，言商之先王猶不常其邑，于今已五遷矣。又注云「其究安宅」、「百堵皆作」，出《詩經》。

「欲仁而得仁」，就從政上説，不必依注以治己言。凡從政時，應事接物，一無私心，而當於理便是仁。○凡外物，欲而得之便爲貪。惟仁者，吾所自有，而當然底物事，故欲而得之不爲貪。○此「欲仁而得仁」，語勢與「我欲仁，斯仁至」不同，彼是隨求而隨得之意，此只是「欲仁」字重。「無衆寡」，以人言。「無小大」，以事言，

兼接人應事也，語意之密如此。能敬，則所應接舉得其道，自有安舒自得之意而泰矣。然泰自敬上來，何驕之有。

正衣冠，尊瞻視，非有意於令人畏也，然儼然人望而自畏之，此所以爲威不猛。

凡不素教之，以善而殺其不善，謂之虐。凡號令興舉，不及戒以速成，而遂考其成者，謂之暴。或故意慢其令於前，而刻期以急之於後，是悞民而必刑之，謂之賊。總是以物與人也，但與之之際吝而不果，此則謂之有司。蓋出納之吝，在有司則可；在從政者，則不可。有司爲主者守財，施予不得自由，故可吝。若爲政者，予奪之權在我，除是不當予，則一介不以與人；若果在所當與，則便以與之。如是則彼之受惠者，見我有樂與之意，自感激効力矣。若當與者，臨時却遲回顧惜，

若不忍舍，如此則雖畢竟是與他，彼亦不懷其惠矣。此一惡比上三條雖小，然亦極害事，故舉項羽以垂千古之訓。

「有司」本非「惡」字，然爲政者而爲有司之所爲，則惡矣。

出納，正是關出物以予他時節，出於此而納於彼也。

「不知命，無以爲君子」

義命可相有，不可相無。不知命，則不顧義而避害趨利，將無不至矣，尚何以爲君子？「無以爲君子」，失其所以爲君子者矣。知命非特泛泛然知而已，知有命而信之也。此都是事到頭時，是臨利害之際，我知命而一惟命之安，乃爲知命。〇或以不知命做一頭言，非也。此章自是三段，不必與「三畏」章同。且注云「君子之事備矣」，此「君子」與「無以爲君子」之「君子」亦不同。〇禮所以檢身也，不知禮，則耳目無所加，手足無所措。蓋人步步離不得禮，有禮方可以自持。

言，心之聲也，人心之邪正，於言乎見之，所謂「人心之動，因言以宣」也。知言者，亦不是只泛泛知他言語耳，知其言之所以然也。如《孟子》知言，「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮」。然孟子所説廣，故注云「於凡天下之言，無不究極其理而識其是非得失之所以然」，且其所説都就詖、淫、邪、遁一邊，此則虚説，亦只概説人言。

重刻蔡虚齋先生四書蒙引卷之八